ISTINA

SOMMAIRE

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

Aux origines chrétiennes de la Russie.

ORIENT ET OCCIDENT

Vieux-Catholiques et Orthodoxes
en quête d'union.

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

Des Controverses au Dialogue œcuménique.

De la difficulté de se comprendre.

REVUE TRIMESTRIELLE • 1958 • N° 1 • JANVIER-MARS
« ISTINA », 25, BOULEVARD D'AUTEUIL • BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

ISTINA

REVUE TRIMESTRIELLE

Rédaction et administration : Centre d'Études « Istina », 28, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine (Seine).

CONDITIONS D'ABONNEMENT :

France et Union française..... [illegible] fr.
Belgique..... [illegible] fr.
Abonnement de soutien..... [illegible] fr.
Le numéro..... [illegible] fr.

PAIEMENT :

Par chèque bancaire ou bancaire français sur Paris à l'ordre du Centre d'études « Istina ».

Par versement au compte postal Paris [illegible], « Istina », 28, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine.

Nos abonnés peuvent [illegible] s'adresser à :

Allemagne : [illegible] Bonn, [illegible] Paderborn.
Belgique : Librairie [illegible], Bruxelles.
Espagne : Librairie [illegible], Madrid.
Etats-Unis : [illegible], 18 West 45th Street, New York.
Grande-Bretagne : [illegible], 18 Beaufort Street, Oxford.
[illegible], 10 Orchard, London, W. 1.
Grèce : Librairie de la Revue [illegible], 3, rue [illegible], Athènes.
Hongrie : Librairie [illegible], Budapest.
Italie : [illegible], Rome.
Pays-Bas : [illegible], 9 Lange Voorhout, La Haye.
Suède : A. B. [illegible], Stockholm, Uppsala.
Liban : Librairie [illegible], Beyrouth.
Librairie de l'Université, Boîte postale [illegible], Beyrouth.
Canada : Periodica, Inc. [illegible] Montréal.
Etats-Unis : Stechert Hafner, Inc. 31 East 10th Street, New York (N. Y.)
Rép. Argentine : Office del Libro Francés, Tucumán [illegible], Buenos Aires.

SOMMAIRE

ISTINA : Faudrait-il appeler la psychiatre ? 3

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

Michel DE TAUBE : Nouvelles recherches sur l'histoire politique et religieuse de l'Europe Orientale à l'époque de la formation de l'État russe (IXe et Xe siècles) (fin) 7

Chronique bibliographique :
Revue du Patriarcat de Moscou 17

CHRÉTIENTÉS ORIENTALES

Chronique bibliographique :
Ortodoxia (Roumanie); *La Pensée Orthodoxe* (Tchécoslovaquie) 20

ORIENT ET OCCIDENT

† Dom Clément LEALDIE : Vieux-Catholiques et Orthodoxes en quête d'union depuis trois quarts de siècle 22

Documents : Vieux-Catholiques et Orthodoxes :
Déclaration à l'Église catholique (24 septembre 1923) 57
Un projet d'accord tripartite (août 1922) 59
Déclaration de l'Église des Vieux-Catholiques des Pays-Bas sur sa position à l'égard de l'Église Orthodoxe (7 juin 1922) 64

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

M.-J. LE GUILLOU, O. P. : Des controverses au dialogue œcuménique 65

Chronique bibliographique :
De la difficulté de se comprendre entre Catholiques et Protestants. À propos d'ouvrages récents (Fr. BEOT, O. P.) ... 113

ISTINA

Cinquième année

1958

CENTRE D'ÉTUDES ISTINA
25, boulevard d'Auteuil
BOULOGNE-SUR-SEINE

Se proposant d'apporter, du point de vue de la foi catholique, une contribution efficace au dialogue œcuménique, *ISTINA* se doit de réserver une large place à l'expression de la pensée de nos frères non catholiques.

En donnant délibérément à notre revue ce caractère ouvertement documentaire, il va de soi que nous ne faisons pas nôtres les positions ainsi mises en avant par des auteurs qui ne partagent pas entièrement notre foi, même lorsque nous ne relevons pas expressément ce qui, en elles, ne nous paraît pas correspondre à la vérité. C'est progressivement que doit se dégager de nos pages un jugement d'ensemble circonstancié sur des opinions qui ne sont pas les nôtres.

Aussi bien *ISTINA* s'adresse-t-elle au cercle forcément restreint de ceux qui, ayant responsabilité dans l'Eglise à des titres divers, ont le devoir d'état de connaître les positions de leurs frères non catholiques et sont capables d'en juger.

Nous pensons que cette manière de faire est aussi la seule qui puisse donner à nos frères séparés la possibilité concrète du dialogue fraternel auquel ils sont désireux de nous voir prendre part et qui peut les mener avec nous sur les voies de l'Unité.

Faudrait-il appeler le psychiatre?

Dans un éditorial précédent, intitulé Traitement symptomatique et traitement spécifique (Istina, *1956, n° 4), nous avions exposé l'idée que, pour guérir le monde chrétien du mal de la division dont il souffre, il ne suffisait pas de traiter les symptômes de ce mal, mais qu'il fallait s'efforcer de l'atteindre en lui-même par le moyen d'un traitement spécifique. « Comparaison n'est pas raison », dit l'adage. En proposant la nôtre, nous n'avions pas l'illusion qu'elle pût rendre compte de tous les aspects d'un problème aussi complexe que celui auquel nous l'appliquions. Toute comparaison de ce genre, faudrait-il dire aussi, comporte une part d'humour. A n'y point prendre garde, on risquerait d'en forcer les contours. Et si l'on pense devoir la critiquer, il est bon de respecter cette loi du genre. C'est ce qu'a bien compris, nous semble-t-il, après nous avoir lu, un chroniqueur de la revue roumaine de théologie* Ortodoxia *dont le titre dit assez de quelle appartenance confessionnelle elle relève. Rien ne peut nous procurer meilleure satisfaction que de voir ainsi nos frères séparés prendre part au dialogue que notre revue se propose de promouvoir. Aussi remercions-nous de tout cœur notre confrère de sa fraternelle critique et nous proposons-nous d'y répondre ici en quelques mots.*

∴

Nous passerons rapidement sur l'impression donnée, selon lui, par les « œcuménistes catholiques-romains », à savoir : « Que le diagnostic aussi bien que l'application du traitement spécifique leur reviennent et que, par conséquent, ils se situent eux-mêmes en dehors du champ d'opération. Car la prétention de faire un examen clinique, de formuler un diagnostic, d'appliquer un traitement et de faire, au besoin, une intervention chirurgicale suppose que celui qui fait tout cela dépasse la condition du malade. Or, dans le cas présent, une semblable prétention subtilement suggérée nous paraît gratuite, dépourvue de respect, non pas tant pour les frères malades, mais pour Jésus-Christ, notre Seigneur et notre Médecin à tous. »

Que notre aimable critique se rassure. En écrivant notre éditorial, nous étions fort loin de vouloir suggérer subtilement une pareille prétention. Oui, certes, le médecin de nos âmes est le Seigneur Jésus et seule l'Onction de son Esprit peut panser efficacement les plaies infligées, par la malice des hommes, à son Corps qui est l'Eglise. C'est pourquoi la prière faite en son Nom, en esprit de pénitence, est le premier remède sans lequel aucun autre ne peut être efficace, à supposer même qu'on en puisse découvrir. Ceci échappe si peu aux « œcuménistes catholiques-romains » que c'est du cœur de l'un d'eux, l'abbé Paul Couturier, prêtre de Lyon, qu'est né en faveur de l'unité le mouvement de prière le plus profondément spirituel et le plus universel en sa formulation : « Demander à Dieu, dans et par la prière même du Christ, qu'il accorde à son Peuple la grâce de l'Unité qu'il veut, par les moyens qu'il jugera bons. »

Mais la foi qui n'agirait pas ne serait pas une foi sincère. En fondant son Eglise, le Seigneur Jésus a remis entre les mains de l'homme un trésor redoutable dont le fruit qu'il rapporte dépend pour une part de l'usage qu'en fait notre liberté. Le mouvement œcuménique, si nous le comprenons bien, n'est pas autre chose qu'un rassemblement de chrétiens s'efforçant de réfléchir sur le mal de la division dont ils souffrent, afin de discerner, à la lumière que Dieu voudra bien leur dispenser dans sa grâce, ce qu'il leur incombe de faire pour y porter remède. Le malade, ici, n'est pas un individu; c'est un grand corps social. Au service du Grand Médecin dont tout dépend, il faut bien — puisque les autres n'y portent pas intérêt — que ceux qui le soignent soient pris de ce même corps. Au chevet du malade ils s'assemblent, mettant en commun les ressources de leur science, de leur art et de leur expérience. C'est dire que chacun y apporte ses propres convictions doctrinales, sa façon de lire l'Ecriture et de comprendre l'Histoire. Ceci n'est pas le fait exclusif des œcuménistes catholiques romains. Il en va, pour revenir à notre comparaison, comme d'une consultation de médecins auprès d'un patient gravement atteint : chacun verse à la délibération générale les raisons de son propre diagnostic et c'est de la discussion d'ensemble que doit surgir un avis dominant sur le mal lui-même et les remèdes à lui appliquer. Nous ne pensons pas que les œcuménistes Orthodoxes apportent à cette consultation un moindre souci d'exactitude et de précision : leurs vigoureuses déclarations à toutes les grandes conférences œcuméniques en sont un éloquent témoignage. Si l'Eglise romaine est officiellement absente de ces assises mondiales, on sait maintenant (nous l'espérons du moins) que la pensée de ses théologiens et les déclarations de son Magistère

sont de plus en plus souvent versées aux débats des diverses commissions théologiques de ce mouvement.

Tels sont les faits. Telle était notre perspective en écrivant l'éditorial en question. Et si, pour caractériser l'état normal de l'organisme qu'il s'agit de rendre à son intégrité première, nous nous sommes servis d'expressions que pourraient faire leurs nos frères Orthodoxes, c'était pour manifester concrètement dans quelle mesure — à la différence de la conception protestante la plus commune — leur position doctrinale sur ce point concorde avec la nôtre, nous empressant de montrer aussitôt, par la mention de la primauté romaine, en quoi elle s'en sépare. Ce faisant, nous ne pensions pas pouvoir être taxés de manque d'objectivité.

∴

*La distinction que nous avions faite entre traitement spécifique et traitement symptomatique portait sur l'*objet *du traitement et ne préjugeait pas de la* nature des remèdes. *C'est à ce dernier point de vue, au contraire, que se place notre critique lorsque, plus loin, il estime préférable de parler de traitement* psychothérapique. *Ceci ne s'oppose pas à cela, et nous n'avons aucune peine à le suivre sur ce terrain. Car il a parfaitement raison de souligner que, ne s'agissant pas d'un mal physique, mais d'un mal de nature spirituelle, seuls des remèdes spirituels sont ici de mise. Mais la question reste entière de savoir si de tels remèdes doivent viser directement à supprimer le mal lui-même ou à éliminer seulement ses symptômes. Nous estimons, pour notre part, qu'ils doivent être appliqués au mal, sans nier toutefois que dans une mesure — ainsi que nous l'avons dit — l'élimination des symptômes puisse contribuer indirectement au rétablissement foncier du malade. Et nous persistons à penser que le point de vue du théologien Orthodoxe ne peut pas être, ici, très différent du nôtre.*

Certes, il y aurait beaucoup à dire dans la voie où notre critique nous invite à développer notre pensée. C'est une portion du vaste champ de ce que l'on a tout d'abord appelé les facteurs non théologiques *de la division qu'il faudrait explorer, non seulement pour déceler les causes du mal, mais pour essayer d'en trouver les remèdes spécifiques. Parmi ces facteurs — qu'on appelle désormais, de préférence,* sociaux et culturels *parce qu'on s'est aperçu qu'ils avaient eux aussi quelque composante religieuse — il en est de proprement psychologiques. Ce ne sont pas les moindres. Les obstacles qu'ils opposent à la restauration de l'unité sont parmi les plus graves et les plus difficilement surmontables. Ils persistent, alors qu'ont depuis longtemps disparu les faits qui, à tort ou à raison, leur ont donné naissance. Parmi ces dispositions d'esprit profondément*

enracinées il en est qui, objectivement, sont si peu justifiables, qu'elles donnent souvent occasion à la suspicion de mauvaise foi. Les unes, cependant, sont des réactions saines, en elles-mêmes, à des données incomplètement ou inexactement perçues : quand l'erreur est découverte, la rectification s'opère alors comme d'elle-même. Mais il en est de plus tenaces et dont on ne peut expliquer la consistance et la persistance que comme un phénomène pathologique relevant de ces trop fameux « complexes » que le psychanalyste s'efforce de dépister pour les résoudre. On a parlé depuis longtemps d'un « complexe anti-romain » chez nos frères séparés, et, chez nous-mêmes, d'une sorte de fièvre obsidionale qui revêt, chez certains, la forme d'une crainte maladive — et inhibitrice — leur faisant flairer partout danger et menace de schisme, d'hérésie ou, tout au moins, de compromis doctrinal pernicieux. Il n'y a d'ailleurs pas que ces complexes négatifs, anti-quelqu'un ou quelque chose. Il y en a de positifs et qui ne sont pas moins malfaisants, tel ce « complexe d'innocence » ou de « narcissisme confessionnel » si généralement répandu. Ajoutons encore qu'à côté des complexes réels dont on est affecté soi-même sans le savoir, il y a les complexes imaginaires qu'on prête gratuitement aux autres... Quel vaste champ d'exploration, en vérité!

Oui, certes, notre critique a bien raison : il faut songer d'urgence à la psychothérapie. Faudrait-il donc prier Dieu de nous envoyer quelque bon psychiatre, bien informé de la psychopathologie collective ? Peut-être. Mais pourquoi ne pas nous aviser, tout d'abord, que la divine pharmacopée a été mise depuis longtemps à notre disposition ? Ne s'appelle-t-elle pas : humilité, patience, pardon des offenses, amour du prochain et autres vertus que l'Evangile recommande à notre pratique individuelle et collective ? *En cela aussi nous sommes d'accord avec notre critique :* « Ce qui est important c'est que, étant malade vous-même, vous ayez claire conscience de votre mal et que vous demandiez humblement le secours du médecin qui, en vérité, vous dépasse. » *Puisse ce conseil être entendu de tous.*

ISTINA.

Nouvelles recherches sur l'histoire politique et religieuse de l'Europe orientale à l'époque de la formation de l'État russe

(IXe et Xe siècles) *

par

Michel DE TAUBE

IX. — LES PROGRÈS DU CHRISTIANISME EN RUSSIE DEPUIS LE PRINCE IGOR JUSQU'A SAINT VLADIMIR (912-980)

En conclusion de cette étude, il y a assez peu de choses nouvelles à dire qui ne soient déjà connues depuis longtemps sur le christianisme en Russie kiévienne depuis le prince Igor et jusqu'à l'avènement du futur « Apôtre des Russes ». Aussi croyons-nous possible de nous borner à présenter ici un genre de chronique enregistrant simplement les faits historiques à retenir sous ce rapport.

Toutefois, pour aborder la période du règne d'Igor, il faut bien commencer par rectifier trois erreurs chronologiques relatives à cette époque.

La première concerne l'année de naissance du prince Igor (II) inconnue jusqu'à présent, mais facile à établir d'après les

* On trouvera les parties précédentes de cette étude dans *Istina*, 1957, n° 1, pp. 9-32, et n° 3, pp. 265-278.

constatations faites précédemment. Ce prince n'étant pas nommé dans le traité d'Oleg de 911, il s'ensuit qu'il n'était alors ni prince titulaire de Kiev, ni majeur, puisque le traité gréco-russe d'Igor de 944 (cité plus loin) nous prouve que, dans les actes publics de cette importance, tous les membres majeurs de la famille du prince régnant devaient être énumérés après lui. Mais, en 912, Igor se trouve déjà installé prince à Novgorod —, et alors, comme d'après l'ancien droit germanique et scandinave, la première majorité de l'enfant mâle était fixée à douze ans, il est suffisamment clair qu'Igor naquit en 900.

Notre seconde rectification se rapporte à l'an 903, qui, d'après *Povest* (p. 12), serait la date du mariage d'Igor avec Olga (native de Pskov mais d'origine inconnue). Elle serait donc née vers l'an 885 et cette princesse si religieuse et canonisée de bonne heure pour ses vertus chrétiennes aurait ainsi gardé son paganisme jusqu'à l'âge de soixante-dix ans, puisqu'elle ne fut baptisée qu'en 955 ? En réalité, l'an 903 est la date de sa naissance, et voilà pourquoi :

La date 903 ne concordant ni avec celle de la naissance d'Igor (900 : la princesse Olga aurait-elle été de quinze ans plus âgée que son mari ?) ni avec celle de la naissance de Sviatoslav (927 : la princesse Olga aurait-elle procréé son fils à l'âge de plus de quarante ans ?), il est permis de supposer que l'annotation « 903 » en marge de la toute première mention de la future sainte dans le texte original de la chronique se référait précisément à sa naissance; introduite par le rédacteur définitif de *Povest* dans le texte même, cette date aura ainsi donné lieu au malentendu en question.

Notre troisième rectification chronologique concerne la date de naissance du prince Sviatoslav, fils d'Igor et de sainte Olga, qui vient d'être mentionnée. Telle qu'elle est donnée par *Povest* (p. 19) — notamment 6450 = 942 — elle constitue une des absurdités de cette chronique qui saute aux yeux. Elle saute aux yeux parce que plus loin (p. 24) on y lit que le père de Sviatoslav étant tué par les Drévlianes (945), le nouveau prince pour inaugurer son règne, accompagna sa mère dans son expédition contre cette tribu slave voisine de Kiev et donna signal de commencer la bataille en lançant son javelot dans la direction de l'armée ennemie; et l'annaliste a soin de noter que le prince étant en bas âge (quatre ans!), son javelot ne tomba qu'aux pieds de son cheval... Or, toute cette fable, inventée pour glorifier l'esprit guerrier de Sviatoslav dès son enfance, s'effondre complètement lorsqu'on rectifie la grosse erreur chronologique de *Povest* (p. 19) : comme le constate cette même chronique (confirmée par la chronique *Ipatievskaïa*) Sviatoslav était né l'année de la guerre du tsar de Bulgarie Siméon contre les Chorvates (Croates) et de sa mort au cours de cette campagne; mais la date exacte de cette campagne et de la mort de Siméon est fermement établie par les sources de l'his-

toire bulgare : elle est de 927 et non de 942; donc, en 945, Sviatoslav aurait bien pu lancer sa lance avec plus d'adresse qu'il ne le fit...

Passant maintenant à un aperçu des principaux événements de cette époque, nous arrivons, pour le règne du prince Igor, à la succincte chronique suivante[65] :

900. — Naissance du prince Igor.

903. — Naissance de la princesse Olga.

912. — Igor installé par son oncle Oleg à Novgorod comme prince de la Russie du Nord[66].

924. — Mort d'Oleg et avènement d'Igor à Kiev comme prince de la Russie du Sud.

927. — Naissance de son fils Sviatoslav.

941. — Campagne d'Igor contre Byzance et défaite de sa flotte par le feu grégeois.

Au cours de cette campagne, les Varégo-Russes se livrent au pillage de tout le littoral grec de la mer Noire en dévastant particulièrement la ville d'Amastris où, à la suite d'un miracle attribué à saint Georges d'Amastris, un des chefs des assaillants russes se convertit au christianisme (voir plus haut ch. II, B).

944. — Pour venger sa défaite Igor, d'accord avec les Petchénègues des steppes du Midi, rassemble une formidable armée et s'apprête, comme du temps d'Oleg, à attaquer Constantinople par mer et par terre; mais, cette fois, les Bulgares préviennent l'empereur de Byzance du danger imminent, et le Basileus Romanos s'empresse de conclure avec les Russes un traité de paix, dont le texte complet s'est conservé dans *Povest*[67].

Ce traité est remarquable surtout par le fait que, pour la première fois, y sont mentionnés, à côté des païens, les plénipotentiaires chrétiens d'Igor, qui confirment le traité par serment sur la sainte Croix. De plus, une cérémonie de ratification de l'accord se déroule à Kiev dans les conditions analogues :

... Et Igor fit venir les envoyés (grecs) et alla sur la colline où se dressait Peroun (la principale idole des Varégo-Russes) et, déposant ses

65. Les faits qui suivent, en tant qu'ils ne sont pas déjà établis ci-dessus, se trouvent mentionnés soit dans *Povest*, soit dans d'autres sources citées plus loin.

66. L'empereur Constantin Porphyrogénète, fidèle encore à l'état géopolitique de l'Europe orientale dans la seconde moitié du IXe et au début du Xe siècle (Askold-Rurik, Dir-Oleg, Oleg-Igor), distingue très nettement les « *deux Russies* », la Russie proprement dite, celle de Kiev, et la Russie « extérieure », celle de Novgorod. Voir, à ce propos, l'intéressant article, sous ce même titre, du prof. A. Soloviev dans *Byzantion*, XIII (Bruxelles, 1938).

67. Pp. 19-23. — Dölger, *Corpus*, p. 80, n° 647. — Dans la littérature scientifique russe moderne, une excellente analyse de ce traité, linguistique et historique, a été donnée par le prof. A. Soloviev dans la revue *Slavia*, XV (Prague, 1932), pp. 402-417 (en russe).

armes et ses boucliers et ses objets d'or, Igor y prêta serment ainsi que ceux de ses hommes qui étaient païens, tandis *qu'on mena les Russes chrétiens, pour prêter serment, en l'église de saint Élie... car c'était l'église cathédrale, et de nombreux Varègues étaient chrétiens.* (*Povest*, p. 23.)

945. — Double expédition d'Igor en terre des Drevlianes (vaincus déjà par Oleg) pour leur imposer un tribut de plus en plus lourd; il y est tué, la princesse Olga se venge cruellement de leurs chefs et, avec son fils Sviatoslav, va en guerre contre leur prince Mal, tué à son tour.

946-969. — Règne d'Olga et de Sviatoslav, lequel réside d'abord à Novgorod[68] pour se lancer ensuite dans une série d'expéditions contre ses voisins.

954. — La princesse Olga est baptisée à Kiev, probablement à Noël et par son instructeur en religion chrétienne, le prêtre-moine Grégoire, d'origine bulgare[69]. Cette date résulte de l'information de *Iakov Mnikh* (XIe siècle), source de renseignements très sûre, qui affirme que sainte Olga mourut en 969 après quinze ans de vie chrétienne depuis son baptême[70]. Cela est conforme aussi par la date traditionnelle de « 955 » donnée — avec ses « années de septembre » — par *Povest*[71], de sorte que le baptême doit avoir eu lieu dans les derniers

68. Renseignement de Constantin Porphyrogénète, *ut supra*, se rapportant aux années 948-952, époque de la composition de l'ouvrage *De administrando imperio* (A. A. Vasiliev, *art. cité*, p. 184).

69. Il est impossible d'entrer ici dans les détails de l'activité de ce remarquable témoin du règne d'Igor-Olga-Sviatoslav, trop peu apprécié encore, à notre avis, dans l'histoire de la composition des vieilles chroniques russes; mais divers côtés de cette activité ont bien attiré, depuis près d'un siècle, l'attention d'une série de nos historiens : Szeznevskyi (1862), prince Obolensky (1870), archimandrite Léonid (1889), Istrin (1897 et 1916). Un tableau d'ensemble en est donné dans un ouvrage peu connu de G. Baraz, *Les auteurs de « Povest vremennykh let » et ses sources* (Berlin, 1924, en russe), pp. 63-76. C'était un savant traducteur des livres de l'Ancien Testament à la Cour du roi Siméon de Bulgarie et plus tard, à Kiev, traducteur de chroniques byzantines en vieux-slave, à qui il faut attribuer, selon toute vraisemblance, les premières annotations chronologiques des futures annales russes sur des événements de l'histoire kiévienne depuis Askold jusqu'à la mort de Sviatoslav.

70. Il s'agit du célèbre ouvrage de ce Jacques le Moine, *Commémoraison et éloge du prince Vladimir*, édité à Saint-Pétersbourg plusieurs fois depuis 1849. — Au sujet du lieu du baptême, il y a des doutes entre Kiev et Constantinople. Mais aucune mention n'en est faite dans aucune source byzantine contemporaine, ni pour 954 ni pour 957 (voyage d'Olga à Constantinople), ce que les annalistes grecs n'auraient certes pas manqué de faire, la conversion d'une grande-duchesse de Russie au christianisme n'étant pourtant pas un fait banal. Lors de son voyage en 957 (voir plus loin), elle se trouvait du reste déjà accompagnée par son confesseur, le prêtre bulgare Grégoire.

71. Tout le long récit de *Povest* (pp. 25-26), dont le seul but est de faire accroire au baptême de sainte Olga à Constantinople, est plein d'inepties : au cours des entretiens de la princesse russe avec le patriarche et l'empereur, celui-ci, émerveillé par sa sagesse et sa beauté, la trouve digne de régner avec lui à Constantinople et, à cet effet, lui propose de l'épouser ! *Nota bene* : d'après cette même chronique, sainte Olga avait à cette époque environ

mois de 954, et probablement à Noël, d'après le vieil usage chrétien de célébrer ces actes solennels durant les grandes fêtes de l'Eglise. Olga reçut alors le nom chrétien d'Hélène.

957. — La princesse Olga-Hélène se rend à Constantinople, probablement pour régler la question de l'autonomie hiérarchique de l'Eglise russe — malgré le brillant accueil qui lui est fait par l'empereur Constantin VII[72], elle en revient mécontente de Byzance, comme le prouvent les événements survenus l'année suivante.

958-961. — La princesse Olga, désireuse de mettre de l'ordre dans la vie religieuse de son peuple, se tourne à cet effet du côté du catholicisme romain et envoie notamment une mission chez l'empereur germanique Othon Ier le Grand pour lui demander un évêque ordonné pour la Russie[73].

Un moine de l'abbaye de Saint-Alban de Mayence, Libutius, fut en conséquence sacré évêque de Kiev, mais il mourut au cours de ses préparatifs de voyage et c'est alors qu'un autre moine bénédictin, Adalbert, du monastère de Saint-Maximin de Trèves occupa sa place et se présenta à Kiev (961). Toutefois, il s'y persuada bientôt que, malgré toutes les bonnes dispositions de la princesse Olga, le parti païen — s'appuyant sur Sviatoslav, qui ne voulait rien savoir du christianisme — était assez fort pour lui rendre impossible sa tâche d'évangélisation de tout le pays. En fin de compte, il dut donc quitter la Russie et rentra en Allemagne, non sans avoir perdu en route plusieurs de ses compagnons, abattus par les païens[74].

soixante-dix ans, et ce basileus byzantin serait Jean Tzimiscès (p. 26) qui, comme on sait, ne parvint au trône qu'en 969! Tout cela n'est qu'un « pendant » à la fameuse « légende de Korsun » (expression de Shakhmatov) sur le baptême de saint Vladimir, grossière interpolation anti-romaine du XIIe siècle.

72. Les brillantes réceptions de la princesse Olga, avec sa très nombreuse suite de plus de cent personnes, à la Cour impériale de Constantinople, qui auraient lieu les 9 septembre et 18 novembre 957, sont décrites en détail dans le célèbre ouvrage de Constantin Porphyrogénète *De cerim. aulae Byz.* (où elle est appelée Ἕλγα, par son nom varègue *Helga*). Ce récit officiel du basileus lui-même est très bien résumé dans l'intéressant article de V. A. Moshin, *Le Christianisme en Russie avant saint Vladimir* (*Vladimirsky Sbornik*, pp. 1-18). Mais l'auteur se trompe certainement en soutenant l'hypothèse que la princesse Olga n'aurait été baptisée qu'alors même, à Constantinople. L'argument que tel était aussi l'avis de l'annaliste germanique Coutin Regineads n'a aucune valeur puisque cette même chronique affirme que le baptême aurait eu lieu sous l'empereur Romanus († 944)!

73. Dans son remarquable ouvrage de 1913 (voir *Appendice I*, Bibliographie), le professeur M. Priselkov explique (pp. 9-14) cette démarche de la princesse Olga précisément par l'échec de ses projets à Constantinople. Cette supposition est fort plausible, à notre avis, mais il ne faut pas perdre de vue en même temps que, même en l'absence de cette raison, la princesse russe aurait bien pu s'adresser à l'Allemagne catholique attirée par le renom de sainteté de sa contemporaine germanique, la reine sainte Mathilde († 968), mère de l'empereur Othon Ier, à cette époque abbesse de Quedlinburg depuis vingt-deux ans.

74. Adalbert mourut en 981 comme premier archevêque de Magdebourg (depuis 868). Canonisé par l'Eglise, on trouve de nombreuses sources pour sa

Malgré cet échec de la mission germano-catholique projetée par sainte Olga, il n'en demeure pas moins que, dans l'histoire de la jeune Eglise de Russie, son second évêque authentiquement connu — après saint Michel envoyé à Kiev sous le prince Askold (874) par le patriarche de Constantinople saint Ignace — était saint Adalbert, moine bénédictin de Trèves.

Son activité si courte en Russie, d'environ d'une année seulement, laissa tout de même certaines traces dans l'histoire de l'Eglise russe : ce sont d'incontestables éléments germaniques dans son ancien droit canonique et, en particulier, dans ses règles pénitentielles[75], ainsi que des termes allemands dans son vocabulaire ecclésiastique[76], qui ne sauraient être attribués à une autre époque ou ramenés à d'autres sources.

969. — La princesse Olga mourut le 11 juillet de cette année à Kiev, en bonne chrétienne. Sur son lit de mort, elle interdit d'observer après elle les usages d'obsèques païennes, ordonna de la faire enterrer par son prêtre et légua sa propriété près de Kiev, le bourg Boudoutino, à l'église de Notre-Dame[77]. Sa vie et son activité chrétiennes depuis son baptême — qui avait complètement transformé cette princesse païenne férocement rancunière — lui valurent un touchant panégyrique conservé dans *Povest* (p. 29) et probablement écrit par son confesseur, ainsi que sa canonisation par l'Eglise russe[78].

969-973. — Sainte Olga à peine ensevelie, son fils Sviatos-

biographie; voir l'article de Dom Michel Daras, O.S.B., dans la revue *Irénikon*, III (1927), n° 6 : « Les deux premiers évêques de Russie », p. 277.

75. Cette question, qui avait attiré depuis longtemps l'attention des savants russes (voir, par exemple, le prof. Suvorov, *Traces du Droit canon catholique occidental dans les monuments de l'ancien droit russe*, Iaroslavl, 1888), a fait l'objet d'une analyse minutieuse spéciale par le Dr K. Fritzler, *Die sogenannte Kirchenordnung Jaroslaws- ein Denkmal russisch-germanischen Rechts* (Berlin, 1923).

76. Par exemple :

altar'	(autel)	= Altar
biskup	(évêque)	= Bischof
pastyr'	(pasteur)	= Pastor
pop	(prêtre)	= Pfaffe
krest	(croix)	= Kreuz
kolokol	(cloches)	= Glocken ou Klocken
psaltyr'	(psautier)	= Psalter
post	(carême)	= Fasten

On remarquera que tous ces mots, purement allemands (dont la racine seulement remonte au latin), appartiennent à l'usage linguistique chrétien le plus élémentaire et témoignent ainsi de leur introduction dans la langue russe dès une époque fort reculée du christianisme en Russie. En particulier, l'usage même des cloches d'églises et la construction de clochers, inconnus à cette époque en Orient, étaient également d'origine allemande.

77. La date de son décès est donnée par Iakov Mnikh (cité plus haut). — La donation du village de Boudoutino est mentionnée par la Chronique dite de Nikon (*Recueil complet des Chroniques russes*, IX, p. 35).

78. On ignore la date de cette canonisation, comme aussi celle de saint Vladimir, mais il est sûr que les deux eurent lieu dans la période anté-mongole.

lav s'empressa de regagner la Bulgarie pour y poursuivre son aventure militaire bulgaro-grecque commencée déjà en 967 (après une série de campagnes victorieuses contre tous ses voisins de l'Est et, en 965, surtout contre les Khazars). On sait qu'appelé d'abord par les Grecs contre les Bulgares et les ayant vaincus, Sviatoslav préféra rester sur le Danube, ce qui aboutit naturellement à une guerre avec Byzance. Les détails de cette aventure bulgaro-grecque ne sauraient intéresser l'histoire du christianisme en Russie, mais sa conclusion mérite bien d'y être notée.

Elle se termina en 971, par une complète défaite, infligée à Sviatoslav par l'empereur Jean Tzimiskès, et par la conclusion d'un nouveau traité avec les Grecs[79], qui l'obligea à évacuer la Bulgarie, ce qu'il exécuta en 972. Mais, irrité par cet échec et sous l'instigation de son entourage païen, il en détourna la responsabilité sur ses sujets chrétiens, — dont la foi aurait provoqué le courroux des dieux varègues et leur vengeance, sous forme de sa défaite. Une persécution des chrétiens commença donc, d'abord contre ceux de son armée — où Sviatoslav fit tuer son propre frère Gleb[80] en envoyant à Kiev l'ordre (resté paraît-il inexécuté) de détruire toutes les églises chrétiennes.

Mais c'était le dernier acte de son règne. Ayant imprudemment fait halte pour l'hiver, sur son chemin de retour, à l'embouchure du Dniepr, il y fut surpris par les Petchénègues, maîtres des steppes du Midi, et abattu avec les restes de son armée (février-mars 973). La chronique de *Ioakim* rapporte que les chrétiens interprétèrent cette fin pitoyable de leur prince comme un juste châtiment du Ciel pour leur persécution.

969-980. — En 969, avant de quitter la Russie pour son mirage d'un royaume bulgare, Sviatoslav partagea les territoires de son Etat entre ses trois fils : l'aîné, Iaropolk, resta à Kiev en maître de toutes les terres dépendant de ce centre, sauf la principauté des Drevlianes donnée au second fils, Oleg, tandis que la « Russie extérieure » échut en partage au fils cadet, Vladimir, très jeune encore, envoyé à Novgorod avec son oncle maternel, l'énergique voïévode Dobrynia.

Comme presque toujours dans des cas pareils, la mort du père fut le signal de discordes parmi les trois frères, — convoitises territoriales et animosités personnelles. Cette période est caractérisée, d'une part, par le meurtre du prince Oleg avec l'annexion de sa principauté à celle de Iaropolk (975) et, d'autre part, par le meurtre de ce dernier et l'avènement au trône de Kiev de Vladimir comme maître unique et incontesté de toute la Russie (980).

Cette période, si honteuse au point de vue moral pour l'histoire familiale de la dynastie princière, n'en présente pas moins

79. Dölger, *Corpus*, p. 94, n° 739 : juillet 971.

80. Le souvenir de cette persécution des chrétiens en 971 n'a été conservé que par la Chronique dite de *Ioakim* utilisée par Tatistchev.

un grand intérêt au point de vue de l'histoire du christianisme en Russie.

Le fait est que, tandis que Vladimir, dans son Nord slavo-finno-varègue, se comportait, à cette époque, comme un jeune débauché, agresseur de ses voisins et païen convaincu, son frère aîné, Iaropolk, se montrait, au contraire, comme continuateur de la tradition religieuse kiévienne, tolérante et à demi chrétienne.

En effet, élevé et soigneusement instruit par sa grand-mère, sainte Olga, et marié à une jeune prisonnière grecque que son père lui avait amenée de Bulgarie, habitant Kiev purgée par sainte Olga de toutes marques du paganisme[81], Iaropolk vivait déjà dans une ambiance essentiellement chrétienne. Aussi commença-t-il son règne en imitant le geste politico-religieux de sa grand-mère (à Pâques 973) en envoyant une ambassade en Germanie catholique, à Quedlinburg, chez l'empereur Othon II[82]. Cette fois encore, on ne connaît malheureusement rien d'exact au sujet du but de cette mission, mais on est tenté d'en faire dépendre, par analogie aux événements de 958-960, un fait de l'histoire religieuse russe de tout premier ordre :

Vers la fin de son règne, Iaropolk reçut une mission du pape Benoît VII, l'un des pontifes les plus remarquables de ce sombre Xe siècle[83].

C'est la chronique dite de Nikon (du XVIe siècle, mais qui a conservé de nombreuses annotations d'annales beaucoup plus anciennes) qui nous donne, sous l'an 979 (plutôt 977) le renseignement laconique suivant sur cette première mission pontificale en Russie : « Des ambassadeurs sont venu chez Iaropolk, de Rome du Pape[84]. »

Malgré l'absence de tout autre renseignement sur cette ambassade papale, on ne doit certes pas douter de son importance et des raisons qui l'avaient provoquée : une mission pontificale ne se déplace pas de Rome à Kiev (surtout au Xe siècle!) sans une raison d'importance majeure.

Cette fois, il s'agissait évidemment, comme en 960, de s'entendre avec le prince régnant sur les voies et moyens d'évangélisation de toute la Russie, ainsi que de l'organisation de l'Eglise Russe et de ses relations hiérarchiques avec le Saint-Siège; mais, de plus, il y a lieu de supposer qu'en 979 (ou 977) il s'agissait aussi de la conversion du prince lui-même. En effet, n'était-il pas évident qu'il était tout près d'accepter le baptême chré-

81. Le témoignage de Iakov Mnikh est formel à cet égard : *grébischtcha bésovskaja sokrouchi* (Golou'binsky, *op. cit.*, p. 241).

82. *Mon. Germ. Hist.*, SS. III (Ann. Lamberti), p. 63.

83. Pape de 975 à 984, Benoît VII, élu sous l'influence allemande (ce qui est assez intéressant pour notre cas), est connu par son œuvre silencieuse de réforme dans l'esprit de la règle de « Cluny » (J. Bernhart, *Le Vatican, Trône du Monde*, Paris, 1930, p. 124).

84. *Recueil complet des Chroniques russes*, t. IX, p. 39.

tien[85] ? C'est tellement sûr qu'au siècle suivant, à Rome, on croyait à la conversion personnelle de Iaropolk[86]. Bien que cette rumeur ne corresponde pas aux faits, nous savons par les chroniques russes qu'il était bien sur le point d'être baptisé, puisque son neveu, le grand-prince Iaroslav le Sage crut devoir, en 1044, *baptiser solennellement ses ossements* et les enterrer chrétiennement en sa cathédrale de Sainte-Sophie à Kiev[87].

En tout cas, contrairement à l'expérience de l'évêque Adalbert en 960, les envoyés du pape Benoît VII se trouvèrent à Kiev dans une ambiance à demi-chrétienne. Comme le constate, pour l'année 972, la chronique tchèque de Cosme de Prague (ou plutôt le pape Jean XIII qu'elle cite), une grande quantité de chrétiens habitaient à cette époque la capitale russe[88], où l'on comptait au moins six églises ou chapelles[89]. Le service divin se faisait, bien entendu, en vieux-slavon, c'est-à-dire en langue bulgare, et le clergé était aussi, à n'en pas douter, de cette nationalité, fidèles disciples des successeurs des saints Cyrille et Méthode. C'est dire que l'esprit même de l'Eglise russe était celui de ces « Apôtres des Slaves », c'est-à-dire la fidélité au principe de *l'unité*, de l'Eglise chrétienne, gouvernée par le Pape.

Ce qui est très caractéristique sous ce rapport — pouvant servir d'excellente conclusion à la présente étude — c'est une indication claire et indubitable dans quel esprit les premiers chrétiens russes, ceux du temps d'Askold — Olga — Iaropolk, se représentaient la structure hiérarchique de leur Eglise[90]. Dès

85. Tout ce qu'on peut dire sur le christianisme de Iaroslav est très bien résumé par N. DE BAUMGARTEN dans *Saint Vladimir et la conversion de la Russie* (Rome, 1932), *passim* — d'après l'Index.

86. C'est saint Pierre DAMIEN, cardinal-évêque d'Ostie, qui, au milieu du XIe siècle, dans sa *Vita S. Romualdi*, parle de la conversion d'un prince russe qui tua un de ses frères, tandis que l'autre s'enfuit, — ce qui ne pourrait s'appliquer qu'à l'histoire de Iaropolk-Oleg-Vladimir. Comp. N. DE BAUMGARTEN, *op. cit.*, p. 48 (qui doute de cette identification, mais n'en connaît aucune autre.

87. *Povest*, p. 67.

88. N. DE BAUMGARTEN, *op. cit.*, p. 47.

89. C'étaient notamment, dans l'ordre chronologique de leur apparition dans l'histoire, les églises et chapelles suivantes : 1) et 2) *Saint-Basile* et *Saint-Michel* dans les catacombes de Kiev, érigées après la conversion des Kiéviens sous le prince Askold (donc entre 874 et 882), évidemment en l'honneur de l'empereur Basile Ier et en mémoire du premier évêque de Kiev (voir notre *Askold*, pp. 45-46 avec note); 3) *Saint-Nicolas*, sur la tombe d'Askold (882); 4) *Sainte-Irène*, près de celle de Dir (donc avant 893); 5) *Saint-Elie*, « église cathédrale » (avant 944); 6) *Notre-Dame*, construite par sainte Olga (donc avant 869).

90. Pour tout ce qui suit, voir M. DE TAUBE, *Rome et la Russie avant la période mongole*, dans *Ex Oriente* du prof. L. Berg (Mainz, 1927), pp. 181-182 (en russe) et pp. 208 s. (en allemand), et *Katolitchesky Vremennik II* (Paris, 1928), pp. 162-163. Comp. aussi pp. 39-40 de l'excellente biographie du pape saint Léon le Grand par M. N. GAVRILOV (Bruxelles, 1952, en russe), ainsi que pp. 27-28 de l'analyse critique très documentée, faite par le même auteur, d'un article plein de fautes historiques d'un prêtre orthodoxe réfugié, G. GRABBE, paru dans la revue *Pravoslavnaia Rus'* de New-York (n°s 19 et 20 de 1952) et attaquant la Lettre du 7 juillet 1952 de S. S. le pape PIE XII *aux*

son origine, grâce à l'influence prépondérante des Bulgares[91], elle possédait, outre les livres de l'Ecriture sainte en vieux slavon, la traduction d'un code de règles canoniques grec, *le Nomocanon en cinquante Titres*, attribué au patriarche de Constantinople Jean le Scolastique (565-577), fidèle à Rome; or, ce code de droit ecclésiastique byzantin, puis bulgare, puis russe, contenait une glose très importante sur le célèbre canon 28 du Concile Œcuménique de Chalcédoine (451). On sait que certains membres grecs du concile y avaient essayé d'octroyer à l'archevêque de Constantinople la deuxième place d'honneur après le pape, en modifiant ainsi la décision du Ier Concile Œcuménique de Nicée (325), qui l'avait donnée au patriarche d'Alexandrie — et que le pape saint Léon cassa ce canon 28.

Eh bien, la glose du *Nomocanon* en vieux-slavon, comme le démontre un manuscrit russe du XIIe siècle[92], déclare que la primauté du Saint-Siège ne repose pas sur son premier rang de capitale de l'ancien Empire romain (comme le prétendaient les auteurs de ce canon 28), mais bien sur le fait de la succession directe des évêques de Rome du prince des apôtres, saint Pierre, institué chef de son Eglise par Jésus-Christ lui-même.

Cette croyance, passée en Russie avec le *Nomocanon* grec — qui conserva sa force de loi ecclésiastique jusqu'au XVIe siècle — constituait donc, pendant six cents ans au moins, la manière de voir officielle de l'Eglise russe. Dans les premiers temps de son existence, comme l'a si bien rappelé aux peuples de la Russie S. S. le pape Pie XII dans sa touchante épître du 7 juillet 1952, elle n'oubliait pas encore les deux plus grands principes légués par Notre-Seigneur à toutes les communautés chrétiennes et formulés si clairement dans l'Evangile :

Saint Matthieu, XVI : Institution de saint Pierre, chef du Collège apostolique, comme pierre de fondement de l'Eglise universelle; et saint Jean, XVII : *Unité de l'Eglise* solennellement proclamée plusieurs fois par Jésus-Christ dans sa sublime oraison sacerdotale.

Peuples de la Russie. La critique de M. Gavrilov est publiée dans les nos 1, 2 et 3 de la revue catholique russe *La Russie et l'Église universelle* (Louvain-Bruxelles, 1953, en russe).

91. C'est surtout l'ouvrage capital du prof. H. Priselkov, *Esquisses sur l'histoire ecclésiastique et politique de la Russie kiévienne aux Xe-XIIe siècles* (Saint-Pétersbourg, 1913, en russe), qui a mis en relief toute la profondeur et l'étendue de cette influence religieuse, contrairement à celle des Grecs restée pendant bien longtemps tout à fait superficielle.

92. L'honneur de la découverte de ce texte (qui a fortement impressionné le monde scientifique orthodoxe) revient au prof. A. Pavlov dans sa sensationnelle publication : *Un article anonyme grec sur les privilèges du trône patriarcal de Constantinople et sa traduction en vieux-slavon avec deux importantes additions*, dans *Vizantijskij Vremennik IX* (1897), pp. 143 et suiv. (en russe).

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

REVUE DU PATRIARCAT DE MOSCOU

1957. Juillet. — *Partie officielle* : Échange de *messages* entre le patriarche de Moscou, Alexis et le métropolite de Léningrad, Eleuthère (à l'occasion de la célébration du 250e anniversaire de la fondation de « Pétersbourg »; les deux prélats soulignent l'importance religieuse de la cité et demandent aux fidèles de rendre grâces à Dieu qui seul a pu lui donner la force de résister pendant 900 jours au siège allemand, lors de la dernière guerre), pp. 3-5. — *Chronique de la vie de l'Église : visites pastorales, nécrologe, jubilés* et *solennités religieuses*, pp. 10-18. — *Nomination et consécration* de l'archim. Paul (Golychév) (diplômé de l'Institut Saint-Serge de Paris, il est nommé évêque de Molotov [Perm] et Solykamsk; on donne le discours du métropolite Nicolas à l'occasion de la consécration), pp. 18-21. — A. Kazem-Bek, *Sous la bannière de notre Mère l'Église* (après une épreuve féconde, la vie chrétienne en Russie connaît un vrai renouveau : assistance nombreuse aux offices, plus fréquents qu'auparavant; intense vie sacramentelle et prédications régulières font dire à l'auteur que « de nos jours, le christianisme russe peut et doit être considéré comme le plus mûr, le plus riche et le plus authentique dans le monde »), pp. 22-26. — *Prédications : Les princes des Apôtres* (sermon donné par le métropolite Nicolas à la cathédrale de Moscou le 29 juin 1957; les princes des apôtres, Pierre et Paul, sont nos maîtres qui nous apprennent aujourd'hui à être de vrais disciples du Christ comme ils l'ont été eux-mêmes dans un monde païen et hostile au Seigneur), pp. 30-32. — *Défense de la paix : Documents* sur la conférence du Conseil Mondial pour la paix, à Colombo, pp. 33-52. — *Articles* : N. Ivanov, *Sainte Marie Madeleine*, pp. 53-56. — A. Kazem-Bek, *A propos du dixième anniversaire d'un procès* (suite de son article sur le procès dont l'enjeu est la cathédrale Saint-Nicolas de New-York et qui oppose l'exarchat de la patriarchie de Moscou au cercle de la métropolie Orthodoxe d'Amérique), pp. 56-64. — *Vie des Églises autocéphales* : Prot. V. Schpiller, *Le décès du métropolite bulgare Étienne* pp. 66-70. — *Vie des autres confessions* : Notices au sujet du 17e *Congrès international des Vieux-catholiques et des Anglicans* tenu à Rheinfeld (Suisse) en septembre 1957, pp. 72-73. — *Bibliographie*, pp. 74-76.

Août. — *Partie officielle : Nominations* d'évêques par le Saint-Synode et *visites* des délégations étrangères, présentes au festival de Moscou, à la Patriarchie, pp. 5-6. — *Chronique de la vie de l'Église : Visite pastorales, consécration d'Églises, nécrologe*, pp. 12-15. — *Nomination* de l'archim. Polycarpe

(Pryimak) comme évêque de Kirovsk et Slobodsk, pp. 16-18. — A. Kazem-Bek, *Fête à la laure Trinité-Sainte-Serge* (relation sur les solennités de la fête de saint Serge, 17-18 juillet; le patriarche Alexis, en des paroles simples mais directes et pleines de sollicitude apostolique, exhorta la foule nombreuse des pèlerins à mener une vie sainte par la prière, et comme saint Serge, à se sentir plus citoyens du ciel que de la terre), pp. 18-23. — Évêque Michel, *Séjour en Union Soviétique d'une délégation de l'Église orthodoxe de Finlande* (première visite amicale de l'Église Orthodoxe finnoise faite à l'Église Orthodoxe russe depuis la reconnaissance de sa dépendance par rapport au patriarche de Constantinople), pp. 25-35. — *Prédication : La Transfiguration*, sermon du métropolite Nicolas, pp. 36-38. — *Défense de la paix : Documents et réflexions* sur la participation des chrétiens orthodoxes russes à la lutte pour la paix, pp. 39-45. — *Articles* : Hierom. Paul (Tchériémoukhine), *Le ministère pastoral d'après l'évangile de saint Jean*, pp. 46-53. — N. Kharlamov, *Saint Jean Chrysostome et ses adversaires*, pp. 53-58. — N. Ivanov, *Saint Philippe, métropolite de Moscou et de toutes les Russies*, 59-66. — M. Iastrébov, *L'évêque Porphyre Ouspensky*, pp. 66-72. — *Bibliographie*, pp. 73-79.

Septembre. — *Partie officielle : Lettre irénique* du métropolite d'Athènes, Théoclite (à l'occasion de son intronisation, et réponse du patriarche Alexis), pp. 3-4. — *Décision* du Saint-Synode (institue le diocèse Orthodoxe russe d'Allemagne avec siège à Berlin et premier titulaire l'évêque Michel), p. 5. — *Chronique de la vie de l'Église : Solennités* liturgiques, *visites* pastorales, *nécrologe*, pp. 6-9. *Nomination et consécration* de l'archim. Joseph (Sarvasch) pour le diocèse de Stanislav et Koloméa (il a fait ses études à Innsbruck et appartenait à l'Église catholique orientale ukrainienne), pp. 11-14. — *Lettres et témoignages* de prélats étrangers ayant visité l'U.R.S.S. (év. Joannice de l'Église copte-monophysite du Soudan méridional, prot. Liou, orthodoxe de Chine), pp. 14-16. — K. Ourjoumtsev, *Le Sauveur miséricordieux* de Smolensk (note historico-iconographique), pp. 17-19. — *Prédication : L'eau*, sermon donné par le métropolité Nicolas (l'homme a soif d'une lumière qui puisse éclairer le monde invisible; la foi seule peut faire cela), pp. 20-22. — *Défense de la paix* : Archim. Léonid et M. Dobrynine, *Les jeunes chrétiens au festival de Moscou* (visite à Zagorsk le 31 juillet et une rencontre-débat entre les diverses délégations à Moscou; à remarquer l'intérêt des jeunes Orthodoxes russes pour la vie religieuse, la science théologique, les possibilités de rapprochement, telles qu'elles se présentent dans les autres pays et les diverses confessions), pp. 23-34. — M. Zernov, *dix-huit jours au Japon* (premier contact depuis la guerre, de la patriarchie de Moscou avec l'Orthodoxie, implantée par les Russes au Japon), pp. 35-37. — *Articles* : N. Ivanov, *S. Jean Baptiste, prophète et précurseur du Seigneur*, pp. 38-43. — Prot. K. Konstantinov, *La Tradition apostolique d'après le Nouveau Testament* (dans la transmission de la lumière de la foi et de la vie chrétienne par la prédication et les sacrements, la hiérarchie a un rôle décisif; pour ce qui est de la conservation de la foi, cela est le fait du « peuple Orthodoxe, à savoir de l'Église elle-même »), pp. 44-50. — Archim. Théognoste, *Le livre du visionnaire Hermas, le Pasteur*, pp. 50-53. — N. Ivanov, *Saint Irénée de Lyon*, pp. 53-59. — A. Ivanov, *Sur la question du texte du Nouveau Testament* (dans ses articles précédents — v. *Istina*, 1956, pp. 247-248, 393 — I. soutenait la supériorité du texte reçu dans l'Église Byzantine sur le texte établi par la science biblique occidentale; pris à partie par le prof. R. Casey — cf. *Theology*, févr. 1957, — I. tout en concédant la valeur de quelques remarques, reprend la même thèse et s'efforce de montrer l'arbitraire et les limites des principes de la critique textuelle

occidentale), pp. 60-64. — A. Védernikov, *Gardien de la vérité canonique* (le métropolite de Vilna, Eleuthère, s'est employé à fond pour maintenir sous la juridiction de Moscou les hiérarques russes en exil, les Églises Orthodoxes de Pologne et des Pays Baltes, il meurt en 1940), pp. 65-76. — Bibliographie (extrait de l'article du R. P. C. Dumont, *La prédication en Union Soviétique* — *Istina* 1, 1957 — qui recensait en même temps les *Sermons* du métropolite Nicolas, parus en traduction française), p. 79.

Octobre. — *Chronique de la vie de l'Église : Visites* pastorales, *consécration* d'églises, *solennités* liturgiques, *nouvelles des séminaires*, pp. 4-9. — A. Merzlukine, *Brève histoire de l'icône de Notre-Dame d'Iviron*, pp. 10-12. — M. Dobrynine, *Consécration de la cathédrale de la* Très Sainte Trinité, *près la laure Alexandre-Nevsky à Léningrad* (rendue à l'Église, elle fut consacrée après restauration le 12 septembre 1957. L'auteur joint une description de l'église et un aperçu de son histoire), pp. 13-18. — *Prédication : Sermon* du métropolite Nicolas sur *le salut*, pp. 19-21. — *Défense de la paix : Deux documents*, proclamations émanant des prélats russes et bulgares contre les armes nucléaires et en faveur de la paix, pp. 22-24. — *Articles :* Prot. K. Konstantinov, *La protection de la Sainte Mère de Dieu* (histoire de cette fête et l'origine de son introduction en Russie), pp. 25-31. — Même auteur, *Le bienheureux Michée de Radonèje* (notice sur un des disciples de saint Serge, mort le 5 mai 1385), pp. 49-52. — N. Popov, *Charité héroïque* (évocation enthousiaste de la contribution apportée par le peuple orthodoxe russe et l'Église russe à la guerre de libération des Slaves du sud, 1876-1877), pp. 31-39. — N. Ivanov, *Le bienheureux Théodoret*, évêque de Cyr (note sur sa vie, sa doctrine et ses controverses, à l'occasion du XVe centenaire de sa mort, 457), pp. 39-49. — *Vie des Églises autocéphales : Visite, en Bulgarie, d'une délégation de l'Église russe conduite par le patriarche de Moscou, Alexis* (invitée par le patriarche Cyrille, la délégation russe se rendit sur les lieux où quatre-vingts ans auparavant des soldats russes sont tombés dans la guerre pour l'indépendance bulgare. Au reportage des cérémonies qui eurent lieu entre le 10 et le 23 septembre 1957 on ajoute le texte des deux discours principaux des patriarches), pp. 53-73. — N. Radkovky, *Aux lieux saints de Géorgie* (notice sur un pèlerinage au monastère de sainte Nina à Bodby, fondé au IVe siècle), pp. 73-74. — *Vie des autres confessions :* Même auteur, *Sous la bannière de la Croix* (fête de l'Exaltation de la Croix en Arménie), pp. 75-77. — *Notice nécrologique* sur la mort du président de l'Église Évangélique de Rheindal, H. Held, p. 77. — Bibliographie, pp. 78-80.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

ORTODOXIA

Revue théologique de la Patriarchie Roumaine

1957. Juillet-septembre. — Prof. T. M. Popescu, *Attitudes et rapports interconfessionnels* (considérations historiques sur le problème de l'union entre les Églises Orthodoxes et Romaine-Catholique; traite des tentatives de rapprochement entre les deux Églises après 1054; c'est un réquisitoire fougueux contre la Papauté qui, par sa mégalomanie aurait fait échouer toutes ces tentatives), pp. 371-406. — I. Bria, *L'aspect dogmatique de la Liturgie* (la liturgie de la messe comme sacrifice, milieu de la présence divine et communion aux biens eschatologiques; étude riche et substantielle d'un jeune « magistrand » (v. *Istina* 1, 1957, p. 70), pp. 406-428. — Prof. Grig. Marcou, *La procédure synodale d'après les livres des Actes des Apôtres* (l'élection de Mathias, des sept diacres et le Synode de Jérusalem relèvent d'une procédure collégiale que l'auteur oppose à la primauté de saint Pierre et de ses successeurs), pp. 429-438. — Magistr. Soare Dumitru, *L'idée de sainteté dans l'Islamisme et dans le Christianisme* (étude fouillée de confrontation des deux spiritualités), pp. 438-459. — Magistr. Aug. Al. Bidian, *L'attitude à l'égard du monde dans le Brahmanisme et dans le Christianisme*, pp. 503-516. — *Bibliographie* et *Chroniques*.

Octobre-décembre. — Fascicule consacré à saint Jean Chrysostome à l'occasion du 1550e anniversaire de sa mort. — T. M. Popesco, *L'époque de saint J. Chrysostome*, pp. 531-554. — Prof. D. Stanîloae, *La connaissance de Dieu d'après saint J. Chrysostome*, pp. 555-567. — Hiérom. N. Mladin, *La perfection chrétienne selon saint J. Chrysostome*, pp. 568-585. — Magist. Sever Buzan, *Ordination* (sacrement) *et consécration* (sacramental) (étude canonique théologique de la différence entre l'ordination et les consécrations-bénédictions; ces dernières, instituées par l'Église, confèrent les degrés inférieurs du sacerdoce ou des rangs honorifiques ou administatifs à un clerc déjà ordonné), pp. 586-613. — Grig. Marcou, *La Papauté et les Roumains de Transylvanie* (aperçu tendancieux sur les relations entre le Vatican et les Roumains catholiques-orientaux de Transylvanie depuis le XVIIIe siècle; c'est là un épisode de la campagne orthodoxe roumaine qui veut consolider l'union forcée réalisée en 1948 par la liquidation de l'Église catholique orientale roumaine), pp. 662-670. —

T. M. Popescu, *La conférence de Lambeth* (1958) *et l'Église Orthodoxe* (chronique qui souligne son rôle de regroupement à l'intérieur de l'Anglicanisme, de même que son rôle œcuménique; relève spécialement l'intérêt des anglicans pour l'Orthodoxie; comme elle y a été souvent présente dans le passé, l'Église Orthodoxe désire y envoyer aussi cette année des représentants), pp. 671-677. — *Bibliographie.*

LA PENSÉE ORTHODOXE

Revue trimestrielle de la Métropolie Orthodoxe de Tchécoslovaquie

(en russe, brefs résumés en allemand, français et anglais)

1958. 1. — Évêque Dorothée, *La messe des Présanctifiés* (notice historico-liturgique sur ce rite solennel de communion), pp. 1-13. — Prot. Lev Dosedel, *Deux problèmes éthiques* (éthique chrétienne et liberté humaine et manière d'accomplissement de la volonté du Sauveur), pp. 15-26. — Archim. Pimen, *Souvenirs de pèlerinage* (en Palestine durant l'année 1957; voyage en voiture personnelle), pp. 28-39. — Archim. André (Kolomatsky), *Le bienheureux Seraphim de Sarov* (vie et enseignements de ce saint russe, mort en 1833), pp. 40-48. — F. Iakoubitchéx, *Les livres des Prophètes* (notice scripturaire sur le prophétisme en Israël et sur les livres prophétiques canoniques), pp. 49-53. — N. F. Novojilov, *L'influence italienne sur la musique religieuse de l'Église orthodoxe russe* (au XVIIe siècle l'influence de la musique polyphonique italienne se fait par l'intermédiaire de la Pologne; au XVIIIe siècle, des maîtres italiens se rendent à la cour des Tsars), pp. 54-60. — Divers appels et chronique d'activités *en faveur de la paix*, pp. 61-63.

Vieux-catholiques et Orthodoxes en quête d'union
depuis trois quarts de siècle

par

† Dom Clément LIALINE, O. S. B.[1]

Sous le nom d'anciennes ou de vieilles catholiques, disons-le tout d'abord, ne figureront dans cet article que les Eglises faisant partie de la confédération appelée *Union d'Utrecht*, à savoir : celles de Hollande (ou d'Utrecht), d'Allemagne, de Suisse (dénommée officiellement « chrétienne-catholique », *christkatholisch*) qui la constituèrent en 1889, et les Eglise d'Autriche, de Tchécoslovaquie, de Yougoslavie, de Pologne (en Pologne même et aux Etats-Unis) qui s'y rattachèrent respectivement en 1889, 1918, 1924, 1907 et 1897. Chacune de ces Eglises possède au moins un évêque; dans son ensemble l'Union compte moins de 100.000 fidèles. Les communautés qui, aux Etats-Unis surtout, se disent vieilles-catholiques ou s'attribuent une appellation analogue n'entreront pas ici en ligne de compte, car ni l'Union d'Utrecht, ni les Orthodoxes n'ont jamais voulu avoir de relations avec elles[2]. Chemin faisant

1. Cet article était déjà remis à l'imprimeur lorsque nous avons appris la mort, bien inattendue, de Dom Clément Lialine. Nous étions heureux que, dans son amitié, il ait accepté la charge supplémentaire de cet important travail que nous lui avions demandé sans nous douter qu'il n'en pourrait même pas corriger les épreuves. Tous nos lecteurs partageront certainement la peine et le regret que nous cause cette disparition prématurée de l'un des spécialistes catholiques les plus compétents des problèmes de l'œcuménisme. On sait qu'il était également l'un des collaborateurs les plus appréciés de la revue *Irénikon* qu'il dirigea plusieurs années durant. (*Réd.*)

Dans les notes qui suivent, les sigles *RITh* et *IKZ* indiqueront respectivement la *Revue Internationale de Théologie* et l'*Internationale Kirchliche Zeitschrift* qui lui a fait suite à partir de 1911.

2. On pourra consulter à leur sujet H. NEUFELD : *Die kirchlichen Gemeinschaften der* « Episcopi vagantes » *in den Vereinigten Staaten von Amerika*, *IKZ*, n° 1, pp. 52-59.

notre exposé précisera le caractère et le rôle des partenaires de cette rétrospective historique qui doit permettre au lecteur de mieux comprendre l'état actuel de leurs relations mutuelles.

I. — La « préhistoire » : 1725-1889

Double origine des Vieux-catholiques : 1725 et 1870.

Une courte « préhistoire » s'impose parce que les Eglises qui s'associèrent pour former l'Union d'Utrecht eurent, dès avant cela, des rapports avec les Orthodoxes. On sait que la plus ancienne de ces Eglises, celle d'Utrecht ou *alte bischöfliche klerisei*, plus connue sous l'appellation — d'ailleurs contestée — de « janséniste », prit naissance illicitement en 1725. Ses rapports avec les Eglises Orthodoxes ne furent pas, tout d'abord, très nombreux ni très suivis. Ayant mené une vie volontairement calfeutrée, elle ne traita officiellement de ces Eglises qu'une seule fois, à son concile provincial de 1763, et ce fut pour les déclarer « schismatiques » en raison de leur séparation d'avec la chaire de Pierre, centre de l'unité chrétienne[3]! Antérieurement cependant, elle avait dépêché en Russie un prêtre, nommé Jubé, pour y négocier — sans succès — avec l'Eglise Orthodoxe russe la reconnaissance de l'Eglise des Provinces Unies[4].

Les Eglises allemande et suisse, issues toutes deux d'une protestation contre la primauté et l'infaillibilité de l'évêque de Rome promulguées comme dogme le 18 juillet 1870 par le Concile du Vatican, s'associèrent dès l'origine dans le domaine théologique, le seul qui nous intéresse ici[5]. Lors des congrès que réunirent, durant les trois premières années de leur exis-

3. A la suite de faits doctrinaux (jansénisme) et canoniques (gallicanisme), le chapitre métropolitain d'Utrecht, en octobre 1724, avait procédé sans autorisation romaine préalable à l'élection, comme archevêque, de Cornelius Steenoven, et l'avait fait consacrer par Dominique-Marie Varlet, évêque titulaire (suspens) de Babylone. En 1725, le Saint-Siège déclara cette élection nulle et cette consécration sacrilège. Pour plus de détails, voir J. Carreyre : *Utrecht* (Église d'), dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XV, c. 2390-2446, et C. B. Moss : *The Old Catholic Movement, its Origin and History*, Londres, 1948.

4. Cf. A. Sergéenko, *Le Mouvement vieux-catholique* (en russe), dans la *Revue du Patriarcat de Moscou*, 1954, février, p. 53. Je n'ai pu vérifier l'orthographe française du nom.

5. Quant au domaine ecclésiastique, voici ce qu'il semble utile de connaître. Maigré l'opposition de Döllinger, les Vieux-catholiques allemands se constituèrent en organisation séparée de Rome au Congrès de Munich, en 1871, et reçurent en 1873 un évêque dont il sera question plus loin. La constitution de l'Église *christkatholisch* de Suisse fut plus mouvementée et se fit au Congrès d'Olten en 1872. Après des discussions sur le régime presbytéral ou épiscopal, elle eut son évêque en 1876; nous en reparlerons aussi.

tence, ces Vieux-catholiques de langue allemande soucieux d'éviter un isolement qui leur donnerait l'allure de sectes, cette association s'orienta vers un rapprochement avec les autres Eglises non romaines[6]. La troisième résolution du congrès de Munich, en 1871, porte, en effet :

> Nous déclarons qu'on reproche sans raison le jansénisme à l'Eglise d'Utrecht et que, par conséquent, il n'y pas d'opposition dogmatique entre nous.
>
> Nous espérons la réunion avec l'Eglise gréco-orientale et russe parce que sa séparation s'est faite sans raisons astreignantes et qu'elle n'est pas fondée sur des différences dogmatiques insurmontables.
>
> Nous attendons de la réforme susdite, par la voie de la science et du progrès de la culture chrétienne, une entente avec les Eglises protestantes et épiscopaliennes[7].

De quelle réforme s'agissait-il et quel genre d'entente ou d'union avait-on en vue ?

En protestant contre le dogme du Vatican qui leur semblait détruire la vraie et ancienne catholicité de l'Eglise, les Vieux-catholiques allemands et suisses croyaient redevenir vraiment « catholiques » et réaliser en Occident la véritable Réforme, manquée au XVIe siècle. Malgré leur petit nombre, ils considéraient cela comme une mission et une très grande mission. Selon eux, les divisions chrétiennes ayant toutes eu pour origine des opinions théologiques injustement introduites dans le dépôt de la foi, la véritable union devait se faire sur la base de la « catholicité » — en matière de foi et de constitution — que possédait l'Eglise indivisée du premier millénaire, respectant la diversité des Eglises particulières, dont l'ensemble — sinon la confédération — formerait l'Eglise universelle. Une telle position était nettement antiromaine.

L'année suivante (1872), au congrès de Cologne, le travail théologique unioniste fut mis à l'honneur. J. H. Reinkens, le futur évêque, n'alla-t-il pas jusqu'à parler de la « sainti scienci » apte à promouvoir ce genre d'union ? On mit sur pied une commission théologique dans le but de définir scientifiquement les différences confessionnelles, de chercher le moyen de les élimi-

6. C'est à cette époque que font remonter leurs récits deux très utiles articles, parus tous deux dans des monographies sur chacune des deux Églises : Germanos Strinopoulos, *Die Beziehungen der Orthodoxen Kirchen zu den anderen Kirchen*, dans *Die Orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien*. Geschichte, Lehre und Verfassung der Orthodoxen Kirche (*Ekklesia*, Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen, hrsg von Friedr. Siegmund-Schultze), Gotha, 1939, pp. 114-160, le chapitre sur les Vieux-catholiques, pp. 144-149. Adolph Kury, *Die Beziehungen des Altkatholizismus zur anglikanischen und orthodoxen Kirchen*, dans *Die mitteleuropäischen Länder, Die altkatholische Kirche* (même collection), pp. 97-114.

7. Texte allemand dans W. Herzog, *Dokumente zu den Unionsbestrebungen des Altkatholizismus*, *IKZ*, 1925, n° 1, p. 4.

ner et de publier les résultats des travaux faits dans ce sens. Faisaient partie de cette commission les « Pères » du vieux-catholicisme allemand, Döllinger en tête, tous professeurs de sciences ecclésiastiques, et un Français, Ernest Michaud, qui venait de signifier à l'archevêque de Paris son départ du diocèse et de l'Eglise.

En 1873, au congrès de Constance, sa tâche s'avérant trop lourde, cette commission se scinda en deux sous-commissions, dont l'une devait s'intéresser spécialement à l'Eglise Orthodoxe russe.

Vieux-catholiques et Orthodoxes : premiers contacts.

Pourquoi, chez les Vieux-catholiques allemands cet intérêt pour cette Eglise ? D'abord parce que, à leurs yeux, elle était « orthodoxe », c'est-à-dire ayant gardé la catholicité authentique. Avec toutes les autres Eglises Orthodoxes particulières, elle avait lutté, depuis des siècles, contre « l'anti-catholicisme » de l'Eglise romaine. De toutes les Eglises non romaines, les Eglises Orthodoxes dans leur ensemble étaient donc les plus aptes à les épauler dans leur mission et dans leur tâche unioniste. Leur appui pourrait même, en quelque sorte, contrebalancer les excommunications romaines. Et de toutes les Eglises Orthodoxes, l'Eglise russe était la plus nombreuse, la plus puissante et sans doute aussi la plus vivante.

D'ailleurs, les Orthodoxes russes, de leur côté, n'étaient pas sans montrer quelque intérêt pour la protestation antiromaine des Vieux-catholiques comme nous allons le voir.

Notons, toutefois, que l'intérêt des Vieux-catholiques allemands ne se limitait pas aux Eglises Orthodoxes, mais s'étendait aux autres Eglises non romaines. Dès cette époque ils ne considéraient pas l'Orthodoxie comme constituant le moins du monde par elle-même l'Eglise universelle. Pour eux, elle n'en était que la partie orientale, quoique, peut-être, la plus vénérable.

Une élite Orthodoxe russe répondit aussitôt à l'intérêt vieux-catholique. Au congrès de Munich, déjà, assistait le protopresbytre J. L. Ianicheff, alors recteur de l'Académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg, inaugurant ainsi une tradition qui ne se démentira plus. Depuis cette date jusqu'à sa mort survenue en 1910, il fut le vieux-catholicisant russe le plus éminent, tant par sa position ecclésiastique que par sa science théologique. Nous le rencontrerons encore dans la suite de notre exposé [8].

8. Un bon aperçu de son activité est donné dans J. P. Sokoloff, *Le rôle du protopresbytre J. L. Ianycheff dans la question vieille-catholique* (en russe) *Khristianskoe Chtenié*, 91 (1911), pp. 230-251. « Le mérite principal de I. est

C'est à son instigation que naquit, en 1872, à Saint-Pétersbourg, la *Société des Amis de l'Instruction religieuse*, à laquelle le Saint-Synode assigna pour but « de soutenir les amis de l'Orthodoxie à l'étranger ». Le premier et infatigable secrétaire de cette société fut, jusqu'à sa mort (1910), le colonel, puis général Alexandre A. Kiréeff, réplique laïque de Ianicheff et parfois son enfant terrible. Un comité spécial se mit en relation avec l'ex-sous-commission vieille-catholique et dressa une liste des principales matières qui divisaient l'Orient et l'Occident chrétiens : la suprématie et l'infaillibilité du pape, le *Filioque* du symbole de foi de Nicée-Constantinople, l'Immaculée Conception, l'état des âmes après la mort, la valeur des bonnes œuvres, etc.

Les raisons de cet intérêt — de cet enthousiasme serait mieux dit — que le vieux-catholicisme d'expression allemande éveillait dans l'élite intellectuelle de l'Orthodoxie russe, sont multiples. On voyait en lui une protestation courageuse contre les prétentions romaines que l'Orthodoxie avait toujours combattues, mais jamais d'une façon aussi « professoralement » étayée que chez ces Vieux-catholiques. On se réjouissait de la restauration en Occident, et même en plein patriarcat romain, d'une Eglise pleinement « orthodoxe » parce que conforme aux normes de la catholicité ancienne abandonnées par Rome; et, sur ce point, aucune autre Eglise non romaine de l'Occident ne pouvait l'égaler. On reconnaissait donc une affinité pour ainsi dire congénitale entre l'Orthodoxie et le Vieux-catholicisme allemand naissant, affinité qui ne pouvait que conduire à une union vraiment religieuse entre l'Orient et l'Occident, contrairement aux tentatives antérieures qui toutes échouèrent parce qu'entachées d'intérêts humains. Une union avec le vieux-catholicisme liguerait les deux Eglises contre l'ennemi commun qui est Rome; elle s'adjoindrait les protestants, ferait connaître l'Orthodoxie orientale en Occident où elle a toujours été méconnue et même calomniée; finalement elle y sauverait la religion. L'Orthodoxie elle-même n'en pouvait retirer que des avantages. Il était donc de son intérêt bien compris de secouer sa propre apathie et de travailler à cette union. Au moins A. Kiréeff, le plus enthousiaste des Vieux-catholicisants russes, le pensait-il en écrivant son pathétique article de 1892 : *Res tua agitur*[9]. Mais j'anticipe.

d'avoir fait connaître le vieux-catholicisme au public russe orthodoxe, d'en avoir expliqué la vraie nature et d'en avoir fait voir l'affinité avec l'Orthodoxie » (p. 237).

9. *Res tua agitur*. Le renouvellement des relations avec les Vieux-catholiques. *œuvres complètes* (en russe), t. I, 1892, pp. 83-91.

Les Conférences de Bonn : 1874, 1875.

Les travaux théologiques entrepris de part et d'autre aboutirent aux célèbres *Conférences de Bonn*, en 1874 et 1875, qui mériteraient une étude à part[10]. Je n'en retiendrai que ceci : internationales, elles furent confessionnellement tripartites, réunissant à titre privé et sans aucun mandat officiel des théologiens vieux-catholiques (allemands et suisses, mais non hollandais), anglicans (anglais et américains), Orthodoxes (grecs, russes et balkaniques) et même quelques observateurs protestants. Le dialogue vieux-catholique-anglican occupa la première conférence et y gêna, ne serait-ce qu'au point de vue du langage — en ce temps-là l'anglais n'était pas encore la langue œcuménique — le dialogue vieux-catholique-Orthodoxe. A la deuxième conférence, celui-ci se centra, sans entraves cette fois, sur la doctrine du *Filioque* et tira des conclusions dont nous verrons plus loin les destinées. L'acquis principal des conférences fut d'ordre méthodologique et délimitatif. D'une part, on voulut distinguer très nettement — du côté vieux-catholique et anglican, mais beaucoup moins du côté Orthodoxe où l'on suivait difficilement — entre le dogme obligatoire et l'opinion théologique libre. Le critère de cette distinction était fourni par les symboles œcuméniques de foi et l'enseignement de l'Eglise indivisée dont saint Jean Damascène († 749) était la dernière autorité indiscutée. D'autre part, les Vieux-catholiques, soucieux de leur « réforme », voulaient se distancer de Rome et des protestants. C'est alors que Döllinger fit, en son nom et au nom de ses collègues, une déclaration que les Anglicans et E. Michaud n'avaient pu lui arracher en 1872, à savoir : qu'ils ne reconnaissaient plus le caractère œcuménique du concile de Trente, ni donc la valeur obligatoire de toutes ses décisions doctrinales et disciplinaires.

Pareils résultats parurent aux Vieux-catholiques devoir encourager la continuation des conférences. Mais en Angleterre et en Russie, ils provoquèrent de violentes réactions dans l'aile conservatrice des Eglises anglicane et Orthodoxe[11]; chez cette dernière, tant par les conclusions sur le *Filioque* que par la distinction entre le dogme et l'opinion théologique. Döllinger en fut découragé. Un événement extérieur — la guerre russo-tur-

10. Les procès-verbaux des conférences ont été édités par F. H. Reusch, *Bericht über die Unionskonferenz von Bonn*. Bonn, 1874 et 1875, et traduits en anglais, *Reunion Conference at Bonn, 1874*. Londres, 1874; *Report of the Union Conferences...*, New York, 1876. Les vieux-catholicisants russes en assurèrent une traduction russe à l'époque. Le texte allemand des thèses se trouve aussi dans W. Herzog, *Dokumente...*, *l. c.*, p. 69. Dans cet article nous laissons délibérément de côté la controverse sur le *Filioque*, une étude spéciale devant lui être consacrée ultérieurement dans cette revue.

11. Se reporter à ce sujet à l'article de G. Florovsky, *L'œcuménisme au XIXe siècle*, dans *Irénikon*, 27 (1954), pp. 423 et suiv.

que de 1877-1878 — devait d'ailleurs bientôt ralentir les relations interconfessionnelles qui sont toujours aussi internationales. Anticipant à nouveau, disons toutefois qu'au congrès vieux-catholique international de Vienne, en 1897, ainsi qu'à la conférence pan-anglicane de Lambeth de la même année, le vœu sera émis que soient reprises les conférences de Bonn. Mais les Orthodoxes, Ianicheff en tête, les jugeront inutiles, tout ce qu'il y avait à dire ayant été dit, d'après eux.

Des conférences de Bonn à l'Union d'Utrecht : 1876-1889.

Si les treize années suivantes (1876-1889) comptent beaucoup pour l'évolution intérieure du vieux-catholicisme européen, elles comptent peu pour l'histoire de ses relations avec les Orthodoxes. Ce peu ne se fera sentir que plus tard. Nous pouvons donc en venir à septembre de l'année 1889, quand l'archevêque d'Utrecht, J. Heykamp, convoqua une réunion de ses collègues dans l'épiscopat vieux-catholique, c'est-à-dire (outre ses deux suffragants) J. H. Reinkens que les Vieux-catholiques allemands avaient fait consacrer par un évêque hollandais en 1873, et E. Herzog que Reinkens avait sacré à son tour en 1876 pour les chrétiens-catholiques de Suisse. Ainsi assemblés, ces évêques nouèrent entre eux des liens de solidarité ecclésiastique et, sans pour autant léser l'autonomie de leurs Eglises respectives, constituèrent « l'Union d'Utrecht ». Outre des conférences épiscopales périodiques, étaient prévus des congrès internationaux à prédominance laïque. L'assemblée d'Utrecht publia, le 24 septembre 1889, en allemand, une *Déclaration à l'Eglise catholique* dont on trouvera le texte entier ci-après dans les *Documents* annexes. Cette déclaration avait pour but d'énoncer en commun les principes du gouvernement épiscopal vieux-catholique, principes qui avaient été déjà formulés antérieurement, mais seulement de façon séparée et incomplète. En lisant ces huit points, le lecteur y reconnaîtra en effet un résumé de la position vieille-catholique, depuis 1871 jusqu'aux conférences de Bonn.

Cette déclaration devenait une espèce de document symbolique que dorénavant devrait signer toute Eglise particulière désireuse de se joindre à l'Union. Par contre, tout membre de celle-ci qui y contreviendrait, en serait exclu [12].

L'importance de la *Déclaration* est double. A l'intérieur du vieux-catholicisme, elle signifie — à un point près qui suivra plus tard — l'achèvement d'une évolution doctrinale dans la vieille Eglise d'Utrecht : réveillée de sa torpeur d'antan, elle vient se ranger maintenant aux côtés de ses consœurs d'Alle-

12. Voir pour les détails C. G. van Riel, *Die Bischofskonferenz und die Bischofserklärung zu Utrecht vom Jahre 1889*, *IKZ*, 1939, n° 2, pp. 129-136.

magne et de Suisse et bénéficier de leur dynamisme au point de ravir le *leadership* à la première[13]. D'autre part, en raison de son attitude œcuménique, elle constitue un programme dont toute la suite de notre exposé manifestera l'intérêt.

C'est par elle que se clôt notre « préhistoire »[14].

II. — Histoire des relations entre Vieux-catholiques et Orthodoxes de 1889 a nos jours

L'histoire de notre sujet se divise en trois périodes : 1889 à 1919, qu'on peut appeler son « histoire ancienne »; 1920 à 1930, qui sera son « histoire moderne » et 1931 à nos jours, son « histoire contemporaine ».

A. — Première période : 1889-1919

Le Congrès de Lucerne : 1892.

La première période est dominée et éclairée par le congrès vieux-catholique international de Lucerne en 1892, le deuxième de la série des congrès internationaux décidés par l'assemblée d'Utrecht[15]. Ce congrès se déclare compétent pour rédiger des « thèses » qui sont, comme on en jugera, entièrement dans la ligne œcuménique antérieure[16]. En voici quelques points.

Selon la *deuxième thèse*, le chrétien est lié par l'enseignement du Christ et non par les opinions théologiques ou les opinions dites « pieuses ». Or, en accord avec la *Déclaration* du 24 septembre 1889, « nous entendons par doctrine du Christ ou par dogme chrétien ce qu'a reconnu pour tel la tradition générale, constante et unanime des Eglises chrétiennes particulières ».

La *troisième thèse* reconnaît, sur la base de la pratique ancienne, le droit inaltérable des Eglises particulières d'Orient et d'Occident de régir sans intervention étrangère la vie et la pensée de leurs peuples respectifs et d'incarner dans leurs institutions la coutume, la culture et la tradition nationales.

La *sixième thèse* est proposée par A. Kiréeff et souhaite la

13. Cette évolution est retracée dans une étude du même auteur : *Die Bischofskonferenz von 1889 und ihre Bedeutung für die altkatholische Kirche der Niederlande*, *ibid.*, pp. 137-145, ainsi que dans celles de B. A. van Kleef et de E. Herzog dans la même revue en 1923.

14. La préhistoire de notre sujet est largement décrite par C. B. Moss, *op. cit.* Un court aperçu dans E. Michaud, *Où en sont les rapports des anciens catholiques et des Orthodoxes ? RITh*, 1894, n° 8, pp. 744-761.

15. Pour notre période on consultera avec profit : O. Steinwachs, *Die internationalen Altkatholikenkongresse*, *IKZ*, 1925, n° 2, pp. 129-144.

16. Texte allemand dans W. Herzog, *Dokumente...*, *l. c.*, pp. 15-17.

fondation d'une faculté internationale de théologie et d'une revue théologique internationale[17].

Le symbole de Nicée-Constantinople fut récité, au cours du congrès, sans le *Filioque* et notre bon général en exulta.

Les conséquences du congrès.

Nous suivrons maintenant les conséquences unionistes du congrès de Lucerne pour revenir ensuite aux congrès internationaux ultérieurs qui, en raison de leur caractère même, serviront de jalons à la marche de notre exposé.

En 1893, paraissait le premier fascicule de la *Revue Internationale de Théologie*, devenue depuis 1911 l'*Internationale Kirchliche Zeitschrift* et qui, depuis sa naissance, porte en exergue le canon de saint Vincent de Lérins, inséré aussi dans le premier point de la *Déclaration d'Utrecht : Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.* Tous ceux qui suivent le Mouvement œcuménique connaissent la valeur de cette revue, tout particulièrement l'auteur de ces lignes qui y a puisé abondamment. Sa publication fut accueillie avec enthousiasme par tous les Orthodoxes vieux-catholicisants. C. P. Pobédonostseff, alors haut-procureur du Saint-Synode de Saint-Pétersbourg, y abonna tous les séminaires de l'Empire russe.

Depuis 1874, il existait, à l'Université de Berne, une faculté de théologie (vieille-)catholique. En 1874, elle prit le titre d'*internationale* sans parvenir jamais, cependant, à justifier pleinement cette appellation. En fait d'étrangers, ce sont surtout des étudiants yougoslaves qui l'ont fréquentée depuis 1900.

En Russie, l'élan unioniste donné à Lucerne s'épanouit, au tournant du siècle, en une littérature et en un débat théologique d'une envergure inconnue jusque-là. Il n'y eut pas, alors, de théologien russe quelque peu représentatif qui n'ait voulu placer son mot. La suite de notre exposé montrera que de tout cela il reste peu de chose aujourd'hui. Si nous nous y arrêtons, c'est pour en retenir l'essentiel. Un historien de la théologie russe en retirerait sans doute bien davantage, et de bien intéressant pour sa spécialité, mais tel n'est pas notre propos.

Nous distinguerons dans ces remous théologiques deux niveaux : l'un officieux ou même officiel, l'autre privé.

Conversations officielles : les commissions théologiques.

Au niveau officiel, le dialogue théologique voulait, à coup de mémoires, établir les bases doctrinales d'une union entre

17. Cf. E. Herzog, *Die katholisch-theologische Fakultät an der Universität Bern*, *IKZ*, 1919, n° 4, pp. 295-333.

Orthodoxes et Vieux-catholiques, bases préalables à toute démarche de la hiérarchie dans ce sens. Les protagonistes en étaient deux commissions théologiques : la commission vieille-catholique dite de Rotterdam, peu loquace, et la commission Orthodoxe russe qui le fut davantage. C'est à celle-ci que nous nous arrêterons plus longuement.

Le Saint-Synode de Saint-Pétersbourg l'avait créée à la fin de l'année 1892 sur les instances de J. Ianicheff, choisissant ses membres parmi les professeurs de l'Académie ecclésiastique et les recteurs des principales églises de la capitale. Un évêque la présidait. Son premier contingent fut particulièrement brillant et sa première activité intense. Quatre mémoires sont de cette époque : deux du côté russe, en 1893 et 1897[18], et deux réponses vieilles-catholiques en 1893 et 1898[19].

Le premier rapport russe qu'on communiqua aux Vieux-catholiques et aux patriarches Orthodoxes, est de facture assez complexe. Des conclusions des conférences de Bonn, de la Déclaration d'Utrecht et d'autres documents officiels vieux-catholiques sont extraits les points doctrinaux et canoniques à éclaircir : le *Filioque*, qui devait être rayé du symbole ainsi que de tous les exposés de la foi vieille-catholique; l'eucharistie, mentionnée dans la Déclaration d'Utrecht sans que le soit la transsubstantiation : que signifie cette omission ? les sept premiers conciles généraux qui sont jugés intervenir d'une manière trop exclusivement théorique dans l'enseignement vieux-catholique; la valeur des ordinations vieilles-catholiques qui remontent au sacre, en 1729, de Cornélius Steenoven, premier archevêque schismatique d'Utrecht. Ce dernier problème est posé dans les termes habituels de la théologie Orthodoxe : les évêques vieux-catholiques, en cas de réunion avec l'Eglise Orthodoxe, devraient-ils être réordonnés ou non ? La réponse est négative mais sous réserve d'approbation par la hiérarchie. Une telle réunion, d'ailleurs, — le rapport le comprend bien — serait plutôt, du point de vue vieux-catholique, une reconnaissance par l'Eglise Orthodoxe d'Orient de l'Orthodoxie de l'Eglise d'Occident (vieille-catholique) et rien de plus, conformément à la pratique de l'Eglise indivisée. Le rapport russe n'y voit pas d'objection.

La réponse vieille-catholique, faisant usage des principes théologiques que nous avons dit, défend les conclusions de Bonn (1875) sur le *Filioque*, le déclarant opinion théologique très bien attestée même chez les Pères grecs. Mais elle rappelle

18. Ils n'ont pas été publiés en langue occidentale. Le texte russe en a paru dans les *Tserkovnya Védomisti* (organe officiel du Saint-Synode) de l'époque, et séparément dans M. Krasnojen, *L'origine du Vieux-catholicisme et le quatrième congrès Vieux-catholique international avec des documents concernant la question de l'union des Vieux-catholiques avec les Orthodoxes*, Iourieff, 1898, pp. 28-41 et 49-52 (en russe).

19. *RITh*, 1897, n° 17, pp. 1-7 et 1899, n° 25, pp. 1-11.

aussi à ses partenaires, qui semblaient l'ignorer, que le mot a été supprimé depuis longtemps chez les Allemands et, en attendant une édition nouvelle, mis entre parenthèses dans les documents confessionnels vieux-catholiques. Elle explique l'insertion de l'eucharistie dans la *Déclaration d'Utrecht* comme une étape dans l'évolution œcuménique de l'Eglise de Hollande. Si le terme de transsubstantiation a été omis, c'est qu'il était inconnu de l'Eglise ancienne et qu'il est de mauvaise philosophie. On accepte quelques-unes des remarques Orthodoxes concernant les conciles œcuméniques, mais on regrette dans d'autres une rigidité doctrinale dont la raison devrait être cherchée dans une distinction insuffisante entre le dogme nécessaire et l'opinion théologique libre.

Les deux mémoires ultérieurement échangés n'apportent rien de neuf que sur l'eucharistie, sans concilier les points de vue pourtant. D'après la commission russe, le Christ est reçu dans la communion eucharistique *réellement et corporellement*; aux yeux de la commission vieille-catholique, il l'est *réellement et mystiquement* ou *spirituellement*. Celle-ci conclut son exposé par cette phrase très nette (la traduction française figurant dans le document lui-même) :

> Autant les Anciens-catholiques sont désireux de rétablir l'union entre la vénérable Eglise Orthodoxe d'Orient et l'Eglise Ancienne-catholique d'Occident sur le terrain du dogme de l'Eglise indivise, autant il répugnerait à leur conscience de reconnaître comme dogmes des spéculations théologiques et de laisser introduire dans la foi des opinions et des expressions qui n'ont pas été professées partout, toujours et par tous. Non seulement ils ne violeront jamais le critérium de l'ancienne Eglise, mais ils l'emploieront toujours exactement et strictement pour la solution de toutes les questions pendant entre les deux Eglises[29].

L'échange des rapports laissait donc subsister la plupart des difficultés. Seule, la validité des ordinations n'en soulevait plus.

L'activité des commissions, celle de Rotterdam suivant toujours celle de Saint-Pétersbourg, subit ensuite un relâchement. S'il y a encore échange de mémoires, la *Revue Internationale de Théologie* les mentionne mais ne les publie plus. C'est sans doute qu'ils manquent d'intérêt et que, de part et d'autre, on répète les mêmes positions. Donc : ni progrès, ni rupture.

On peut trouver à cet état de choses quelques raisons. Avec la mort du professeur V. V. Bolotoff, en 1900, la commission russe a perdu sa cheville ouvrière. Elle ne s'en tient plus à sa première méthode qui était de connaître et de juger le Vieux-catholicisme d'après ses documents officiels. Elle se met main-

29. Un bon exposé sur l'état du travail des commissions est donné dans l'article M. *Janyshev et l'ancien-catholicisme*, *RITh*, 1903, n° 11, pp. [illegible]

tenant à scruter n'importe quel écrit vieux-catholique, de crainte (ou de désir ?) d'y découvrir des opinions contraires à l'Orthodoxie. A partir de 1903 sa compétence fut étendue, par le Saint-Synode, aux questions anglicanes et les affaires vieilles-catholiques s'en ressentirent. En outre elle se laissa influencer par l'opinion publique Orthodoxe, encline à identifier Orthodoxe et russe et portée à l'antipathie à l'égard du Vieux-catholicisme qu'elle estimait trop occidental de caractère et de rite, trop exclusivement allemand, trop faible en importance numérique. Son travail fut freiné encore, sinon surtout, par la controverse théologique privée dont il nous reste à parler. Mais avant d'aborder ce nouvel aspect des relations entre Orthodoxes et Vieux-catholiques, signalons d'un mot la destinée de la commission russe : tombée en léthargie durant la première guerre mondiale (1914-1918), le concile Orthodoxe pan-russe la réveilla un moment [1], mais elle devait étouffer sous la Révolution.

Remous chez les théologiens russes : « libéraux » et « ultramontains ».

Au niveau privé, qu'on ne peut séparer d'une façon étanche du domaine officieux puisque, bien souvent, les mêmes hommes étaient de part et d'autre engagés, le débat sur le Vieux-catholicisme connut en Russie un développement peu ordinaire, stimulé d'ailleurs par l'attribution de prix offerts le plus souvent par des évêques et qui devaient couronner les meilleures études. Les grandes revues ecclésiastiques russes de l'époque en font foi. Je ne prendrai en considération, en règle générale, que ce qu'on peut trouver dans la *Revue Internationale de Théologie*.

Deux écoles théologiques s'affrontent : l'école « libérale », comme l'appelaient ses adversaires, et celle que les théologiens vieux-catholiques appelèrent, comme nous le dirons, « ultramontaine ». Toutes deux se recrutent dans les milieux académiques.

On pourrait appeler la première la « vieille garde », bien qu'elle ne manquât pas d'éléments plus jeunes. Ses chefs, dont J. Ianicheff, de réputation libérale d'ailleurs, avaient assisté

1. Voici le texte de la résolution prise à sa dernière séance le 20 septembre 1918 : « Le sacré concile de l'Église orthodoxe russe, considérant avec joie les efforts sincères des Vieux-catholiques et des Anglicans vers l'union avec l'Église orthodoxe sur la base de la doctrine et de la tradition de l'ancienne Église catholique, bénit les travaux et les peines de ceux qui cherchent le chemin de l'union avec les Églises sus-dites amies. Le concile autorise le Saint-Synode à organiser une commission permanente qui aurait des branches en Russie et à l'étranger, en vue de poursuivre l'étude des difficultés que les Vieux-catholiques et les Anglicans rencontrent sur le chemin de l'union et de promouvoir, dans la mesure du possible, l'atteinte rapide du but final. » (Texte anglais dans *A History of the Ecumenical Movement*, Londres, 1954, p. 513.)

aux conférences de Bonn et en avaient pleinement adopté l'esprit et la méthode, autrement dit : les principes fondamentaux du travail unioniste tel que le concevaient les Vieux-catholiques. Rappelons ceux-ci tant ils sont importants :

a) étude du partenaire dans les documents officiels de sa confession;

b) distinction, grâce au canon lérinien, entre le dogme nécessaire et l'opinion théologique libre;

c) il n'y a pas de divergences dogmatiques proprement dites entre le Vieux-catholicisme et l'Orthodoxie; les différences qui les séparent actuellement sont des opinions théologiques dont on a exagéré l'importance et que la théologie unioniste devra ramener à leurs justes proportions; elles seront alors tolérables.

Nos théologiens sont d'autant plus partisans de cette position qu'elle leur semble dénoter une haute culture scientifique et pouvoir stimuler la science théologique russe. A cet égard, ils fondaient beaucoup d'espoir sur le concile pan-russe dont la convocation était alors à l'ordre du jour mais qui, de fait, ne devait s'ouvrir qu'en 1917. Le métropolite Antoine (Vadkovsky) de Saint-Pétersbourg, premier président de la commission synodale, leur était favorable. Leur paladin était l'infatigable général Kiréeff dont la foi en sa cause était inébranlable[22]. Une de leurs activités fut la traduction, la publication et la propagation d'écrits vieux-catholiques de caractère officiel.

A l'école opposée appartiennent des théologiens plus jeunes, quelques-uns chapelains des missions diplomatiques russes en Europe occidentale[23]. La *Revue Internationale de Théologie* a publié, avec d'abondantes notes critiques, les écrits du professeur A. T. Gousseff, de l'Académie ecclésiastique de Kazan, qui en sont une des expressions les plus caractéristiques[24].

Ils ne partagent pas l'opinion qu'entre Orthodoxie et Vieux-catholicisme il n'y ait pas de divergences d'ordre dogmatique. L'Orthodoxie, pour eux, ne s'est pas achevée au premier millénaire. Sa réflexion dogmatique a continué au-delà, par exemple dans les *Livres symboliques* du XVIIe siècle[25] et dans les décisions des synodes locaux approuvés par l'Eglise universelle.

Toutes les opinions théologiques ne sont pas admissibles :

22. « Notre point de départ est vrai, notre vue juste, nous devons atteindre, nous atteindrons notre but », écrit-il dans *RITh*, 1904, n° 48, p. 594.

23. *Cf.* Archimandrite Cyprien, *Le clergé russe d'avant la révolution à l'étranger* (L'œcuménisme avant le Mouvement œcuménique, *Pravoslavnaia Mysl*, 8), Paris, 1957, pp. 100-122 (en russe).

24. *Nochmals zur Verständigung* (Antwort an Herrn Professor Gussew an der Akademie zu Kasan), 1902, n° 37, pp. 1-20; n° 38, pp. 436-446; n° 39, pp. 447-475.

25. A leur propos et pour l'époque qui nous intéresse ici on peut consulter : M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I : *Theologia dogmatica graeco-russorum, origo, historia, fontes*, pp. 671-680.

il y en a qui peuvent contredire le dogme et mériter le nom d'hérésie. C'est précisément le cas pour le Vieux-catholicisme qui, depuis les conférences de Bonn où sa position était véritablement « d'Eglise », a évolué dans un sens protestant malgré sa science théologique sérieuse mais trop souvent puisée dans les universités protestantes. On ne peut donc se limiter à l'étude de ses anciens documents officiels. Pour être reconnus « Orthodoxes », les Vieux-catholiques auront à se conformer, non seulement à la doctrine et à la structure de l'Eglise indivisée, mais à celles de l'Eglise Orthodoxe contemporaine. Les théologiens dont nous parlons se défendent d'avoir subi l'influence de la théologie latine et rejettent l'appellation d'ultramontains.

Si les deux commissions théologiques — Orthodoxe et Vieille-catholique — discutent sur les trois points que nous connaissons : *Filioque*, eucharistie, ordinations vieilles-catholiques, sans résultat décisif d'ailleurs et avec les armes que nous avons dit — ce qui est opinion théologique tolérable pour les uns étant hérésie pour les autres[26] — le débat théologique privé, lui, porte surtout sur la notion même d'Eglise qui, pour chaque partie, commandait toutes les autres positions.

La pensée ecclésiologique des « ultramontains » est le mieux exposée dans l'article de l'évêque Serge (Starogorodsky) de Iambug, mort patriarche de Moscou en 1944 : *Qu'est-ce qui nous sépare des Vieux-catholiques*[27]. Le résumé que je vais faire de cette pensée y puisera beaucoup, mais pas exclusivement.

L'Eglise Orthodoxe d'Orient est, depuis que l'Occident chrétien s'est séparé d'elle, la seule organisation ecclésiastique visible remontant aux Apôtres et à Jésus-Christ. Elle est infaillible dans les décisions de ses conciles œcuméniques (qu'elle garde encore le pouvoir de convoquer) et des conciles locaux approuvés par elle ensuite. Elle a, surtout, la conscience vivante d'être tout cela.

Qu'en résulte-t-il pour l'union souhaitée avec les Vieux-catholiques?

Ils ne sont pas « Orthodoxes ». Pour le devenir, il ne leur suffira pas de leur seule force scientifique, car l'Orthodoxie n'est pas affaire d'histoire et d'archéologie, mais d'esprit et de vie que le seul canon de Lérins est impuissant à trouver; quand on le croit l'instrument adéquat pour définir l'Orthodoxie, on est protestant, bien que d'une manière nouvelle peut-être. Il leur faudra donc, pour retrouver l'Orthodoxie, rentrer courageusement — aussi courageusement qu'ils sont sortis de l'Eglise romaine — dans l'Eglise Orthodoxe d'Orient qui les accueillera très libéralement.

La réponse du Saint-Synode russe en 1903 à l'enquête que le patriarche de Constantinople, Joachim III, fit auprès des dif-

26. La *RITh* a publié anonymement les célèbres thèses de Bolotoff, *Thesen über das Filioque*, 1898, n° 24, pp. 681-712.

27. *RITh*, 1904, n° 46, pp. 159-190.

férentes autocéphalies pour s'informer de leurs dispositions œcuméniques, reprend substantiellement la même thèse [28].

Pour les « libéraux », au contraire, l'Eglise universelle est invisible mais admet différents degrés de visibilité. Elle réunit tous les chrétiens — à quelque société ecclésiastique qu'ils appartiennent visiblement — qui professent la foi Orthodoxe des sept premiers conciles œcuméniques, possèdent une hiérarchie et des sacrements valides. L'Eglise Orthodoxe d'Orient n'est donc qu'une Eglise particulière et ne peut convoquer de conciles proprement œcuméniques. Pareille ecclésiologie — très voisine de celle du professeur Michaud qui interviendra plus tard — permet à nos théologiens d'adopter pleinement le point de vue vieux-catholique sur l'union entre l'Orthodoxie et le Vieux-Catholicisme [29].

Dans cette controverse, les non-libéraux semblent l'avoir finalement quelque peu emporté et avoir freiné par là le dialogue des commissions. J. Ianicheff, par exemple, fléchit vers la fin de sa carrière sur trois points. Il dut reconnaître que le canon lérinien, tout en avant ses mérites dans le domaine apologétique, ne pouvait à lui seul définir l'Orthodoxie; que les Vieux-catholiques étaient allés trop loin dans leur réaction antiromaine contre le culte des saints, la vénération des reliques et des icônes, ce à quoi il fut sensible au point de refuser de se rendre au congrès vieux-catholique international de Vienne en 1909 et même de lui envoyer un message, se contentant de prier son ami Kiréeff d'attirer l'attention des évêques vieux-catholiques sur ces exagérations protestantisantes. Le troisième point, enfin, qui lui parut vraiment catastrophique et qui émut même les convictions vieilles-catholiques de l'imperturbable Kiréeff, furent les cas d'intercommunion entre Vieux-catholiques et Anglicans, cas qui s'étaient produits dès avant l'Union d'Utrecht (c'est à leur propos que les Allemands et les Suisses avaient dû calmer les appréhensions de l'Eglise de Hollande) et qui s'étaient renouvelés depuis lors. Les Vieux-catholiques se justifiaient devant les Orthodoxes d'une façon bien embarrassée et nullement convaincante [30]. J. Ianicheff déclarait que sa foi dans l'Or-

28. Le texte intégral de cette réponse a été publié dans *Istina*, 1955, n° 2, pp. 83-91. Voir en particulier pp. 85-89.

29. *Réflexions d'un chrétien orthodoxe sur la question de la réunion des vieuxx-catholiques et de l'Eglise orthodoxe*, *RITh*, 1897, n° 27, pp. 108-113. **P. Sourouv**, *Un pèlerinage spirituel à l'unitism de l'Eglise ancienne-catholique et orientale*, *Ibid.*, 1903, n° 43, pp. 360-363. Les nombreux articles de Kouroy dans la *RITh* ont été réunis en un volume par sa sœur : Olga Nouroy, *Le général Kiréeff et l'ancien-catholicisme*, Berne, 1910. *Quelques documents orthodoxes sur l'union des Eglises*, *RITh*, 1903, n° 42, pp. 356-361 et n° 43, pp. 105-111. On trouve un exposé catholique et contemporain de la controverse dans Antoine Kalmet, *Bulletin de théologie russe*, II : *Vieux-catholicisme et orthodoxie*, Etudes, 10 août 1911, t. CI, pp. 360-369.

30. Ainsi J. F. von Schulte écrivait à Kouroy le 19 mars 1897 : « La résolution du troisième synode allemand permettant de donner aux anglicans

thodoxie des Vieux-catholiques en était ébranlée et son espérance dans le rétablissement de leur communion ecclésiastique avec les Orthodoxes ruinée[31].

Chez les théologiens grecs.

Ce n'est pas seulement en Russie mais en Grèce que le congrès de Lucerne de 1892 provoqua une controverse théologique entre conservateurs (que leurs adversaires taxaient d'hyperconservateurs et de « romanisants ») sous la conduite du professeur Z. Rhosis, et les « libéraux », dont le plus convaincu était le professeur A. D. Kyriakos. Leurs positions théologiques respectives étaient en tous points semblables à celles de leurs collègues russes, à cette double différence près cependant qu'ils insistaient moins sur la « Tradition vivante » et s'exerçaient davantage sur la deuxième thèse de Lucerne qui n'avait guère ému les Russes. Les conservateurs y décelaient une conception nominaliste et protestante de la Tradition qui pouvait entrainer imperceptiblement les Orthodoxes vers le protestantisme anglican. La hiérarchie favorisa d'abord les conservateurs, mais se laissa convaincre plus tard de la justesse des reproches que les libéraux leur faisaient de ne pas étudier le Vieux-catholicisme dans ses documents officiels[32]. Des facteurs « non-théologiques » hostiles au Vieux-catholicisme, du même genre que ceux que nous avons signalés pour la Russie, mais transposés sur le registre grec, s'ajoutèrent aux arguments proprement théologiques de la controverse.

La réplique du professeur Michaud.

Dans presque tous les fascicules de la *Revue Internationale de Théologie* de l'époque le lecteur tombe sur des *Simples remarques*, des *Réponses aux théologiens orientaux*, des *Réponses à quelques objections*, signées d'initiales seulement ou même non signées, sur des *Notes de la Rédaction* accompagnant les articles des théologiens Orthodoxes critiques du Vieux-catholicisme. Ces articles, la revue les publiait pour les réfuter et les envoyait aux autorités vieilles-catholiques. Toute cette

la communion sous les deux espèces n'est ni communion, ni intercommunion *IKZ*, 1929, n° 2, p. 111).

31. J. P. Sokoloff, *art. cit.*, p. 250.

32. On lira avec profit : Johannes O. Kalogiru, *Die orthodoxe Kirche des Ostens und der Altkatholizismus* dans *Evangelische Theologie*, 1949-1950, n° 11, pp. 512-521. L'article est un raccourci d'un ouvrage plus considérable qui n'a pas encore paru; il ne traite que de l'Orthodoxie grecque. Son auteur, actuellement professeur à la Faculté de théologie de Salonique, a été étudiant à la Faculté vieille-catholique de Berne. La *RITh* a consacré beaucoup de notes sur la controverse en Grèce de 1896 à 1902.

prose appartient à la plume acérée du professeur E. Michaud qui dirigea la revue jusqu'en 1910 inclusivement et auquel ses relations avec René Vladimir Guettée, prêtre du diocèse de Blois, mort en 1892, naturalisé russe et devenu archiprêtre Orthodoxe, avait donné beaucoup de goût pour l'Orthodoxie. Formé lui-même à l'école dominicaine de Saint-Maximin, Michaud fut incontestablement le meilleur dialecticien vieux-catholique de l'époque, jusqu'à sa retraite de la revue, sept ans avant sa mort.

C'est lui qui baptisa d' « ultramontains » les théologiens Orthodoxes, russes et grecs, dits conservateurs. Pourquoi ce nom ? Parce que, nous dit-il, sous l'influence de la théologie romaine ils adoptent, à l'exception de la papauté qu'ils rejettent et d'une certaine liberté intellectuelle qu'ils conservent, tous les principes de l'ultramontanisme qui sont : faire d'une Eglise particulière l'Eglise universelle et infaillible; mêler au dogme universel des particularismes doctrinaux qui ne seraient légitimes qu'au niveau de l'opinion [33]; considérer les autres Eglises particulières comme schismatiques ou hérétiques et leur union éventuelle comme une soumission à sa propre Eglise.

Bien qu'il les estime mauvais théologiens, peu « d'Eglise », hérétiques même, timides, craintifs, malveillants, infidèles aux principes des conférences de Bonn, ne lisant pas leurs contradicteurs et ne désirant rien apprendre d'eux [34], Michaud, sans illusion sur l'utilité de son entreprise, réfute inlassablement les « ultramontains » Orthodoxes. Il le fait avec l'arme du canon lérinien, la croyant infaillible quand elle est savamment maniée, et l'employant, par exemple, à montrer l'inanité de la distinction entre l'orthodoxie des symboles et celle de l'esprit que seuls les vrais Orthodoxes posséderaient. Une concession qu'il leur ferait serait de renoncer, d'une façon encore plus radicale qu'auparavant, à toute terminologie scolastique pour n'adopter plus que celle des Pères grecs.

Cette polémique permet à notre théologien de préciser la position vieille-catholique que nous avons exposée plus haut et dont il fut, on le sait, l'un des « Pères » [35]. Contrairement à ce que pensent les « ultramontains » Orthodoxes, l'Eglise d'Oc-

33. Ce qu'auraient fait les *Livres symboliques* de l'Orthodoxie. La *RITh* a montré à la fois son respect pour eux et son point de vue sur eux en publiant en 1893, n° 2, pp. 206-236 : *Ein dogmengeschichtliches Dokument von 1723. Sendschreiben der Patriarchen der katholisch-anatolischen Kirche über der orthodoxen Glauben*, avec des notes du professeur F. Laucher (revenu plus tard à l'Église).

34. Les Vieux-catholiques se sont toujours montrés très sensibles à ce point qui pouvait compromettre l'égalité entre les deux Églises. L'évêque Weber, successeur de Reinkens, accepte d'être enseigné par les Orthodoxes sous condition de réciprocité; cf. *Erklärungen des Herrn Bischof Weber*, *RITh*, 1897, n° 18, p. 554.

35. E. Michaud, *Erreurs de quelques théologiens orientaux sur l'Église occidentale*, *RITh*, 1903, n° 42, pp. 357-336; Id., *De la position théologique des anciens-catholiques*, *ibid.*, 1904, n° 48, pp. 619-631; Id., *De la position ecclésiastique et religieuse des anciens-catholiques*, *ibid.*, 1905, n° 51, pp. 416-436.

cident n'est pas, écrit-il, l'Eglise romaine dont les Vieux-catholiques se seraient séparés, mais la Vieille-catholique. Bien que n'existant d'une façon organisée que depuis le rejet du dogme du Vatican, elle a toujours groupé, depuis la séparation de l'Orient et de l'Occident chrétiens, — sans liens administratifs toutefois — les chrétiens qui, grâce au critère de l'Eglise indivisée exprimé par saint Vincent de Lérins, ont rejeté toute addition (erreur de Rome) et toute soustraction (erreur protestante) au dogme défini par les conciles vraiment œcuméniques. Authentiquement orthodoxes, jamais, par amour de la vérité, les Vieux-catholiques ne se soumettront à l'Eglise Orthodoxe d'Orient pour recevoir d'elle ensuite la permission de redevenir occidentaux, mais ils renoueront simplement la communion ecclésiastique avec elle. Libérés de l'ultramontanisme romain, ce serait folie pour eux que de se rendre esclaves de l'ultramontanisme Orthodoxe. Avec ce dernier, toutes tractations nouvelles seraient inutiles.

Mais Michaud a foi dans la science théologique des Orthodoxes libéraux et dans le bon sens de la hiérarchie Orthodoxe. Toutes les idées théologiques progressent lentement, écrivait-il, surtout quand elles sont justes. Mais finalement elles prévalent et l'union se fera. Michaud et Kiréeff se rencontraient dans cet optimisme[36].

Les congrès internationaux vieux-catholiques après Lucerne.

Aucun des congrès internationaux vieux-catholiques qui, jusqu'en 1913, suivirent celui de Lucerne (1892) n'égala ce dernier en importance. Tous cependant reflétèrent, conformément à leur nature, l'état général du Vieux-catholicisme et donc aussi ses relations avec les Eglises Orthodoxes. La représentation aux congrès alla en diminuant en nombre et en qualité. Seul Kiréeff persévéra jusqu'à la fin. C'est là encore que se firent, entre les commissions théologiques, les échanges — de moins en moins importants aussi — de mémoires non publiés.

Au congrès de Cologne, en 1913, Th. Lodygensky qui, à défaut de Kiréeff décédé, y représentait la commission synodale russe et qui avait été attaché diplomatique à Washington, conseilla à E. Herzog de chercher, pour le Vieux-catholicisme défavorisé par sa faible importance numérique, l'appui de l'Eglise protestante épiscopalienne des Etats-Unis afin de s'attirer davantage l'estime de l'Eglise Orthodoxe russe[37]. Qu'en auraient pensé les théologiens Orthodoxes les plus libéraux d'antan ?

Deux congrès méritent cependant une mention spéciale :

36. E. Michaud, *Le général Alexandre Kiréeff et l'ancien-catholicisme*, *IKZ*, 1911, n° 2, pp. 161-168.
37. *IKZ*, 1919, n° 1, p. 120.

ceux qui se tinrent à Vienne en 1897 et 1909. Capitale de l'empire austro-hongrois qui comptait un tiers de Slaves parmi ses sujets, située aux confins de la « marche orientale », cette ville était bien choisie, croyait-on, pour orienter le Vieux-catholicisme, trop allemand au gré de quelques-uns, vers la restauration du « catholicisme » authentique, celui des saints Cyrille et Méthode, parmi les Slaves catholiques des deux rites, en Autriche-Hongrie d'abord, puis plus à l'est. La slavophilie de Kiréeff et d'autres y poussa beaucoup, dans l'espoir d'augmenter ainsi en Occident le rôle de l'Orthodoxie et même de l'empire russe. Il lui fut donné de remporter, au congrès de 1909, ce qu'il appela la plus grande victoire de sa vie : l'admission de la secte des *Mariavites* de Pologne russe dans l'Union d'Utrecht, et la consécration de leur chef, J. Kowalsky, comme leur premier évêque. Le rêve de Kiréeff de voir le Vieux-catholicisme s'introduire en Russie (à laquelle la Pologne était alors incorporée) pour y supplanter le catholicisme romain, semblait se réaliser. L'enthousiaste général ne pouvait prévoir qu'en 1924 ces mêmes Mariavites seraient exclus de l'Union en raison d'extravagances religieuses du même genre que celles qui leur avaient valu, en 1908, l'excommunication romaine. Mais à cette époque, une censure romaine était, pour les Vieux-catholiques, la meilleure des recommandations.

Quelques autres traits de cette période.

Complétons notre « histoire ancienne » par quelques traits qui préciseront son caractère.

Les patriarches de Constantinople qui se succédèrent alors sur le trône œcuménique détenteur d'un certain primat parmi les autocéphalies Orthodoxes, n'envoyèrent pas de représentants aux congrès internationaux vieux-catholiques, mais des salutations parfois.

Deux d'entre eux, cependant, adoptèrent envers le Vieux-catholicisme une attitude plus marquée. Dans son encyclique violemment anti-romaine de 1895, par laquelle il répondait à l'encyclique *Praeclara gratulationis* de Léon XIII, Anthime VII consacre un paragraphe aux Vieux-catholiques et y exprime son admiration pour la rectitude de la conscience chrétienne et la science des éminents ecclésiastiques et théologiens allemands qui avaient rejeté le dogme de la papauté; il en tire le meilleur augure pour la réunion de leur Eglise avec l'Orthodoxie. La *Revue Internationale de Théologie*, en publiant l'encyclique en 1896 (n° 13, pp. 1-13), l'accompagne de notes, selon son habitude, et accepte l'augure patriarcal à condition toutefois que, de part et d'autre, on reste fidèle aux principes des conférences de Bonn. L'échange de bons procédés s'achève, dans le fascicule suivant, par les remerciements du Patriarche

au professeur Michaud et par quelques nouveaux compliments sur la valeur chrétienne du Vieux-catholicisme.

Par contre, Joachim III, successeur du précédent au deuxième degré, montra, en 1903, moins de sympathie envers le Vieux-catholicisme qu'il soupçonnait de déviations protestantes.

Comme le regrettait Mgr Serge (Starogorodsky)[38], aucun représentant du Vieux-catholicisme ne visita la Russie à cette époque; mais il y eut des théologiens Orthodoxes qui firent leur pèlerinage vieux-catholique. Le professeur S. V. Troitzky, de l'Académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg, le fit même sur mandat du Saint-Synode russe en 1912[39].

Quelques réflexions sur cette « histoire ancienne ».

Notre « histoire ancienne » se présente, pouvons-nous conclure, comme intensément théologique (dans les Académies ecclésiastiques russes, jusqu'à devenir tempête), académique sinon professorale, sans pour autant ne comprendre que des professeurs de sciences théologiques parmi ses acteurs. L'opinion publique y a une part certaine ainsi que la politique slavophile de la Russie impériale : nos théologiens qui insistaient, on s'en souvient, sur l'absolue pureté religieuse de l'union recherchée ne semblent pas en avoir été trop inquiets.

Mais cette effervescence a faibli progressivement, — en Russie et en Grèce plus que chez les Vieux-catholiques — par suite d'une accusation réciproque d'infidélité à l'attitude originelle (le « printemps » de Munich, Bonn et Lucerne) et aussi d'une déception réciproque. Les théologiens Orthodoxes ne déçoivent les Vieux-catholiques que par leur méthode théologique jugée défectueuse. Mais le Vieux-catholicisme finit par ne plus paraître aux Orthodoxes — théologiens ou non — aussi proche qu'auparavant. Ils se raidissent dans un confessionalisme fait surtout de différences d'éducation et avide d'uniformité.

On peut se demander enfin pourquoi le dialogue théologique officiel de notre « histoire ancienne » fut mené toujours à distance et, pour ainsi dire, unilatéralement. Et pourquoi on ne se réunit plus, entre théologiens des deux Eglises, comme à Bonn un quart de siècle plus tôt. E. Michaud voyait là une des causes importantes de l'impasse à laquelle on arriva[40] et qui empêcha toute démarche hiérarchique en vue de l'union. C'était

38. *RITh*, 1913, n° 81, p. 115.

39. Avant lui, V. Kerensky, professeur à l'Académie de Kazan qui, d'une grande sympathie envers le Vieux-catholicisme, passa à l'antipathie du parti « ultramontain », séjourna *Trois mois au centre du Vieux-catholicisme* (*Bonn et Berne*) en russe. Kazan, 1899.

40. *RITh*, 1910, n° 72, p. 650 (dans son nécrologe de Kiréeff).

pourtant, on s'en souvient, dans ce but que les commissions théologiques avaient été créées[41].

Pendant la guerre de 1914-1918, qui clôt la période que nous venons d'étudier, seuls les Vieux-catholiques de Suisse, pays neutre, purent maintenir quelques relations avec les Orthodoxes des pays balkaniques. La faculté théologique de Berne, par exemple, continua à accueillir quelques-uns de leurs étudiants[42].

B. — Deuxième période : 1920-1930

Le caractère œcuménique incomparable de l'année 1920 est bien connu. On pensera tout de suite à la conférence pan-anglicane de Lambeth où reprirent, d'une manière assez spectaculaire, les relations anglicano-Orthodoxes interrompues par la première guerre mondiale et d'où fut lancé *An appeal to all Christian People*. On pensera aussi à la *Lettre encyclique* du patriarche de Constantinople, adressé « à toutes les Eglises où qu'elles se trouvent », les invitant à se grouper pour un travail chrétien commun[43]. On pensera moins, peut-être, à la réunion préliminaire à la première conférence mondiale du mouvement *Foi et Constitution*, réunion qui se tint à Genève en cette même année. C'est elle, cependant, qui, en liaison étroite d'ailleurs avec l'ensemble, fut un nouveau point de départ pour les relations entre Vieux-catholiques et Orthodoxes. Elle en domine « l'histoire moderne » et même, dans une certaine mesure « l'histoire contemporaine ».

Le Dr H. Herzog, à qui il ne restait plus que quatre années à vivre, mais qui gardait encore toute son ardeur œcuménique, rencontra alors, en tant qu' « évêque catholique » du lieu, la délégation Orthodoxe nombreuse qui représentait l'Eglise d'Alexandrie et plusieurs Eglises balkaniques sous la présidence de Mgr Germanos (Strinopoulos), alors archevêque de Cilicie pour devenir bientôt (1922) archevêque de Thyatire et exarque du patriarche œcuménique pour l'Europe Occidentale et Centrale. Les pourparlers conclurent à l'absence d'obstacles insurmontables pour la réunion des deux Eglises et à leur devoir de la

41. Il semble que les Orthodoxes n'aient pas prêté beaucoup d'attention à la plus grosse gaffe vieille-catholique de l'époque : la consécration épiscopale en 1908 d'Arnold Harris Mathew qui, expulsé de l'Union d'Utrecht en 1910, devint le plus grand consécrateur moderne des *Episcopi vagantes*; cf. C. B. Moss, *op. cit.*, pp. 298-304.

42. Pour toute notre histoire ancienne on pourra consulter l'excellent article du Dr Steinwachs, *Die Unionsbestrebungen im Altkatholizismus*, *IKZ*, 1911, n° , pp. 169-186 et n° 4, pp. 471-499, auquel je suis très redevable, et celui de E. Herzog, *Internationale kirchliche Beziehungen der christkatholischen Kirche der Schweiz*, *ibid.*, 1919, n° 1, pp. 1-37; n° 2, pp. 112-126. Tous deux la racontent dans le contexte vieux-catholique unioniste général.

43. Cf. *Istina*, 1955, n° 1, pp. 93-96.

promouvoir. On proposa donc la reprise de conversations théologiques en vue d'écarter les empêchements surmontables encore existants, et on en sollicita l'initiative cette fois du patriarche de Constantinople. Il en résulta deux commissions théologiques mais aucune publication ne s'en suivit. La situation politique précaire du patriarcat, qui n'avait même pas de titulaire à ce moment, peut expliquer cette inactivité [44].

Caractère du nouveau dialogue.

Le caractère du nouveau dialogue transparait dans deux commentaires révélateurs. D'après E. Herzog, l'encyclique patriarcale de 1920 devait signifier l'abandon de la position ecclésiologique « ultramontaine » qui avait conduit à l'impasse le dialogue des commissions théologiques de naguère. Tandis que le métropolite Nicolas de Nubie, au contraire, qui avait représenté son Eglise à la réunion de Genève, exprime son mécontentement d'y avoir vu reprise, comme base du travail théologique unioniste, la distinction entre obstacles majeurs et obstacles mineurs à la réunion des deux Eglises, celle-là même qui avait fait échouer les conférences de Bonn [45].

Ne quittons pas l'année 1920 sans faire mention d'un événement œcuménique, bien oublié aujourd'hui sauf des archi-spécialistes mais qui, de son temps, reçut plusieurs approbations privées notables : celles du Dr Herzog, celle du *locum tenens* du trône œcuménique, celle enfin de l'Eglise de Grèce. Il avait fait alors quelque sensation. Nous voulons parler des *Terms of Agreement between Eastern Orthodox, Old Catholic and Anglican Churches proposed as Basis of Restoration of Corporate Unity and Intercommunion, draw up by a Commission of the American Episcopal Church* [46]. On peut résumer comme suit cet intéressant document dont on trouvera plus loin en annexe le texte intégral :

Les trois Eglises sont d'accord sur les grandes lignes de la véritable « catholicité » et sur l'opposition commune aux déformations que l'Eglise romaine leur a apportées. Dans ce contexte sont situés les points où l'accord ne règne pas encore entre elles et sont proposées des solutions provisoires jusqu'au jour où ces questions pourront être soumises à un concile véritablement œcuménique qui en décidera.

44. E. Herzog, *Wiederbeginn der Unionsverhandlungen mit der orientalischen Kirche*. *IKZ*, 1920, n° 4, pp. 225-228.

45. K. Neuhaus, *Die kirchliche Unionsfrage in orientalisch-orthodoxer und anglikanischer Beleuchtung*, *IKZ*, 1923, n°s 3-4, p. 1-3; E. Herzog, *Vorschläge zur Herbeiführung der Unionsverhandlungen mit der orientalischen Kirche*, *ibid.*, 1922, p. 24, note.

46. *IKZ*, 1920, n° 3, pp. 195-201 (texte anglais et traduction allemande). L'introduction, la conclusion et la lettre du patriarcat, dans G. K. A. Bell, *Documents on Christian Unity*, Londres, 1924, pp. 49-51.

Plus intéressantes que ces points trop connus sont les combinaisons confessionnelles que cet accord provoque. Le *Filioque* groupe les Vieux-catholiques et les Anglicans contre les Orthodoxes, tandis que l'œcuménicité et les décrets du concile de 787 ainsi que le nombre des sacrements rangent les Vieux-catholiques et les Orthodoxes d'un côté et les Anglicans de l'autre. Le document se termine par cette phrase (notons bien qu'il ne s'agissait que d'un projet demeuré sans lendemain) :

En conformité avec les accords précédents, nous déclarons solennellement accepter les actes sacramentels les uns des autres comme authentiques et valides. Et, fermement attachés à la vérité jadis donnée aux saints, nous proclamons que l'intercommunion est désirable et autorisée pour tous nos membres, partout où et chaque fois que l'autorité ecclésiastique locale l'estimerait opportune et réalisable.

Avant de recommencer à suivre, dans notre exposé, les jalons que lui sont les divers congrès vieux-catholiques internationaux, nous signalerons encore un document plutôt curieux dont nous donnons également le texte entier plus loin en annexe. Ce texte abroge, en juin 1922, au nom de l'Eglise d'Utrecht, le jugement défavorable sur les Eglises Orthodoxes d'Orient que, dans des circonstances historiques très différentes cette même Eglise portait lors de son concile provincial de 1763. Nous en avons fait mention déjà au début de cet article. Ce document reconnaît maintenant, avec les autres Eglises de l'Union, la parfaite « catholicité » de ces Eglises d'Orient. L'événement n'a d'ailleurs d'importance que pour l'évolution propre de l'*alte bischöfliche Klerisei* qui s'y achève, pour ainsi dire, dans une totale conformité vieille-catholique que la *Déclaration d'Utrecht* n'avait pas encore consommée. Il n'intéresse guère les relations de l'Union avec les Eglises Orthodoxes qui, probablement, ignoraient l'existence même de leur condamnation « pré-historique ».

Signalons au passage, en 1924, l'exclusion déjà mentionnée des *Mariavites* de l'Union d'Utrecht, exclusion dont les Orthodoxes ne semblent pas avoir été affectés et arrivons-en au dixième congrès international vieux-catholique, premier d'après-guerre, qui se réunit à Berne en 1925.

Les congrès internationaux de la seconde période.

A ce *congrès de Berne* (1925) la délégation Orthodoxe, revigorant la tradition, fut nombreuse, présidée par Mgr Germanos dont nous connaissons l'autorité. Les Eglises balkaniques surtout y étaient représentées. L'Orthodoxie figura au programme des conférences. Le Dr A. Küry, successeur du Dr Herzog depuis

1924 comme évêque *christkatholisch* de Suisse et comme directeur de l'*Internationale Kirchliche Zeitschrift*, mais connaissant l'Orthodoxie mieux que lui, traita de notre sujet en historien. Il signala, entre autres, des cas où, pendant la récente guerre, des Orthodoxes avaient recouru au ministère du clergé vieux-catholique en l'absence de leur propre clergé. Il exprima le vœu que cette bonne pratique puisse se régulariser et s'étendre. Un autre de ses souhaits porta sur la publication d'ouvrages de vulgarisation sur l'Orthodoxie à l'usage des Vieux-catholiques, ce dont il avait d'ailleurs donné lui-même l'exemple par un article sur la situation contemporaine des Eglises Orthodoxes d'Orient paru dans l'*Internationale Kirchliche Zeitschrift* de la même année.

C'est l'archiprêtre bulgare S. Tsankoff qui reprit le même historique, mais du point de vue théologique, n'ajoutant guère à ce que nous connaissons déjà. Plus que sa conférence, c'est l'orateur lui-même qui est remarquable, tant par sa fidélité à ces congrès (où il ne manqua jamais tant que la situation internationale et politique ne l'en empêcha), que par sa foi — racine d'ailleurs de cette fidélité — en l'Orthodoxie et en la valeur chrétienne et œcuménique du Vieux-catholicisme telles qu'elles avaient été définies pendant la période précédente.

Intermède œcuménique : les délégations vieille-catholique et Orthodoxe à la conférence de *Foi et Constitution* à Lausanne, en 1927, qu'avait préparée la réunion de Genève (1920) dont nous avons parlé, y conversent théologiquement avec fruit, dit-on. Mais ce fruit reste jusqu'à présent caché dans les archives de l'évêché *christkatholisch* de Berne.

Au *onzième congrès* vieux-catholique international, à Utrecht en 1928, les Orthodoxes sont de nouveau nombreux. S. Tsankoff y parle de la catholicité authentique de l'Eglise vieille-catholique, tandis qu'un archimandrite grec évoque la mémoire sympathique de A. D. Kyriakos, décédé en 1923.

Au *douzième congrès*, tenu en septembre 1931 à Vienne, un archimandrite Orthodoxe, bulgare cette fois, déclare que, en raison de la faible importance numérique du Vieux-catholicisme, l'Orthodoxie n'a point à craindre de sa part de prosélytisme, ni religieux, ni politique, mais qu'elle peut attendre de lui une aide fraternelle dans les questions sociales où l'Occident chrétien l'a devancée[47].

En marge de ces jalons, notre « histoire moderne » connut les activités charitables de E. Herzog à l'occasion des persécutions dont les Grecs d'Asie Mineure furent alors victimes, ainsi que ses relations — continuées par A. Küry — avec les patriarches de Constantinople et de Serbie. Chez les Orthodoxes balkaniques Herzog appréciait, depuis que l'Orthodoxie russe ne

47. *IKZ* publie d'habitude le compte rendu des congrès dans son dernier fascicule de l'année.

les dominait plus, l'ouverture d'esprit à l'égard des Vieux-catholiques. Leur affluence à la faculté théologique de Berne en était pour lui une preuve. Et c'est lui encore qui secourut, à plusieurs reprises, l'Institut de théologie Orthodoxe russe de Paris[68].

C. — Troisième période : de 1930 à nos jours

Notre « histoire contemporaine » des rapports entre Vieux-catholiques et Orthodoxes qui fait l'objet du dernier chapitre de notre travail, commence par un véritable événement unioniste soigneusement préparé d'ailleurs. Orthodoxes et Vieux-catholiques, venus comme invités à la conférence de Lambeth en 1930, découvrirent que l'union semblait plus facile à réaliser entre eux que pour chacun d'eux avec les Anglicans. Ils décidèrent donc, à l'initiative des Orthodoxes, de se rencontrer spécialement pour la promouvoir. Une correspondance entre Mgr Germanos et l'archevêque d'Utrecht, F. Kenninck, prépara la rencontre. Elle eut lieu l'année suivante. Au retour d'Angleterre où elle avait eu des conversations théologiques avec des représentants de l'Eglise établie du pays, la délégation Orthodoxe particulièrement représentative — seule, l'Eglise de Russie n'y figurant pas — s'arrêta à Bonn les 27 et 28 octobre 1931 et s'entretint avec trois évêques (d'Utrecht, d'Allemagne et de Suisse) et deux prêtres vieux-catholiques, tous les cinq — à la différence de leurs collègues Orthodoxes — munis de pleins pouvoirs pour négocier[69].

Une nouvelle conférence de Bonn : 1931.

Pour la première fois depuis plus d'un demi-siècle se réunissait ainsi une conférence théologique bi-partite et dans la même ville de Bonn. Entre-temps — et nous savons combien E. Michaud l'avait déploré — les échanges théologiques ne s'étaient faits que par écrit. On pouvait maintenant reprendre une conversation théologique plus directe et plus confiante. Tout naturellement on évoqua ce qui s'était fait antérieurement dans ce domaine sans oublier le rôle naguère prédomi-

68. Détails dans Walter Herzog, *Bischof Dr. Eduard Herzog. Ein Lebensbild*. Laufen, 1935, pp. 211-224; *Beziehungen zu den östlichen Kirchen*.

69. *Bericht über die Verhandlungen der altkatholischen und der orthodoxen Kommission in Bonn am 27 und 28 Oktober 1931*, *IKZ*, 1932, n° 1, pp. 18-27. La traduction anglaise contenant de légères variantes et approuvée par Mgr Germanos, *Relations between the Orthodox and Old-Catholic Churches. Proceedings of the Conferences between the Old Catholic and Orthodox Churches, held at Bonn, on October 27th and 28th, 1931*, dans *The Christian East*, *13* (1932), pp. 91-98.

nant de l'Eglise russe dont on regretta l'absence et dont on souhaita la présence active à l'avenir. Döllinger présidait invisiblement, pour ainsi dire (le président visible était Mgr Germanos) et les paroles qu'il avait prononcées à Bonn en 1874, répétées à nouveau, rappelèrent qu'en des circonstances comme celles-ci tous les interlocuteurs avaient à enseigner et à apprendre, à donner et à recevoir. Sans doute, en énonçant cette vérité œcuménique élémentaire, le Dr Moog, évêque d'Allemagne, visait-il les théologiens Orthodoxes qui, souvent, s'en montrent peu convaincus, on en a eu des exemples dans notre « histoire ancienne ».

Selon un principe déjà observé, les documents officiels du Vieux-catholicisme servirent de base à la discussion : Déclaration d'Utrecht, catéchismes officiels, livres liturgiques[50].

Sur le premier point de la Déclaration, les Orthodoxes firent admettre par les Vieux-catholiques d'importantes explicitations : il y a sept conciles œcuméniques égaux en valeur; au même niveau d'autorité se situent les décisions de conciles locaux qui furent ensuite approuvées par un concile œcuménique; il y a deux symboles de foi œcuméniques, celui de Nicée-Constantinople dans sa forme primitive et celui dit des Apôtres, en usage en Occident. De leur côté, les Vieux-catholiques rappellent aux Orthodoxes que le *Filioque* est rayé complètement de leurs documents officiels, les Allemands seuls le gardant encore entre parenthèses jusqu'à leur nouvelle édition; le Dr Kenninck fait prévoir une encyclique à ce propos qui apaiserait les dernières appréhensions Orthodoxes. Les Vieux-catholiques définissent la Tradition comme l'explication et le complément de la Sainte-Ecriture à l'aide de la tradition écrite unanime de l'ancienne Eglise; la Sainte-Ecriture comprend les livres protocanoniques et, à titre de lecture édifiante, les deutérocanoniques. Les Vieux-catholiques déclarent encore reconnaître les canons de l'ancienne Eglise, à condition qu'ils soient interprétés non pas selon la lettre mais selon l'esprit; les Orthodoxes prévoient que leur futur pro-synode[51] codifiera ces canons en les adaptant aux conditions de la vie moderne. De part et d'autre on reconnaît la légitimité de coutumes différentes dans les Eglises particulières tant qu'elles ne contredisent pas aux décisions œcuméniques; parmi ces différences on a précisé celles qui concernent la législation matrimoniale pour les prêtres et les évêques — différences déclarées « adiaphoron » — et les rites sacramentels. L'Eglise a autorité pour enseigner la foi et la morale; dans ce sens elle est au-dessus de l'Ecriture; mais elle ne peut exercer cette autorité que par

50. L'essentiel s'en trouve dans D. Cajus Fabricius, *Corpus Confessionum Sammlung grundlegender Urkunden aus allen Kirchen der Gegenwart*. Berlin, 1935, Abt. 6, pp. 1-224.

51. Un prosynode était prévu pour 1932 au Mont-Athos et n'eut pas lieu.

les conciles œcuméniques et dans la limite des vérités qui ont toujours été crues (canon lérinien).

On passa sans discussion sur les points suivants de la *Déclaration* jusqu'au cinquième. Ici, les Vieux-catholiques refusèrent toute valeur œcuménique au concile de Trente, tout en acceptant, sur la foi du canon lérinien, quelques-unes de ses décisions doctrinales.

Le sixième point ne suscita pas d'objection de la part des Orthodoxes : il fut déclaré que « sur la *métabolé* du pain et du vin, les deux Eglises étaient d'accord » (p. 24). A. Küry mentionna à nouveau des cas d'intercommunion et, à sa demande, Mgr Germanos promit de leur obtenir une approbation officielle de la part du futur pro-synode. Parmi les sept sacrements, deux — le baptême et l'eucharistie — possèdent une prééminence. La confession privée n'est jamais obligatoire chez les Vieux-catholiques; elle l'est toujours chez les Orthodoxes avant la communion.

On passa en revue d'autres points : rejet du purgatoire, mais prière pour les défunts; culte de la Sainte Vierge, mais expurgé des exagérations romaines; vénération des icônes conforme aux décrets du septième concile œcuménique. Les Orthodoxes posèrent encore quelques questions supplémentaires et se déclarèrent satisfaits des réponses.

L'archevêque Kenninck demanda ensuite quelle était l'attitude des Orientaux envers l'Eglise vieille-catholique, car il était important, pour les conférences suivantes, d'avoir sur ce point une idée claire. Sans doute les représentants ici présents des Eglises Orthodoxes déclarent n'être pas munis de pleins pouvoirs, mais l'Eglise vieille-catholique aimerait néanmoins savoir ce que l'Eglise Orthodoxe pense d'elle. Elle serait aussi désireuse de connaître si, aux yeux de l'Eglise Orthodoxe, un concile œcuménique — non pas un concile d'Eglises locales autocéphales — est possible.

Le métropolite Germanos répondit en substance : chacun des représentants de l'Eglise Orthodoxe communiquera les Actes de ces entretiens à son Eglise propre; ils seront ensuite soumis en commun à la décision du pro-synode; pareille décision n'a pu encore être prise à cause de l'impossibilité, jusqu'il y a un an (*sic*), de réunir une telle assemblée. Toutefois, la question ayant été posée : comment concevons-nous notre rapport à l'Eglise d'Occident, le métropolite promet d'introduire cette question au pro-synode. En tout état de cause, l'union des Eglises vieille-catholique et Orthodoxe comme les Pères la souhaitaient lui paraît spécialement désirable[52].

Le Dr Moog, en tant qu'évêque du lieu, prononça les paroles de clôture. Il cita de nouveau Döllinger sur l'union des Egli-

52. Je traduis le texte anglais; l'allemand est légèrement différent et parfois peu intelligible.

ses dans la vérité, la liberté, la charité et la variété légitime. Cette union, l'excellente marche de la conférence peut la faire espérer, conclut l'orateur. Après quoi l'assistance honora, debout, la mémoire du Père du Vieux-catholicisme allemand.

Dans sa propre relation de ces entretiens, Mgr Germanos affirme que les représentants Orthodoxes en retirèrent l'impression générale d'un accord complet sur les points essentiels entre les deux Eglises[53].

On aura déjà remarqué combien, depuis 1920, les relations entre Vieux-catholiques et Orthodoxes étaient associées à celles que chacune de ces deux Eglises entretenait avec les Anglicans. On se souvient aussi des inquiétudes que suscitait parfois, chez les Orthodoxes, même les plus sympathiques au Vieux-catholicisme, le moindre acte d'intercommunion entre Vieux-catholiques et Anglicans. Or, le 2 juillet 1931, quatre mois donc *avant* la présente conférence de Bonn, était signé entre ces derniers un document d'une rare importance : *Statement agreed between the Representatives of the Old Catholic Churches and the Churches of the Anglican Communion*[54]. N'est-il pas véritablement surprenant qu'aucun représentant Orthodoxe n'en ait fait alors le sujet d'une question aux Vieux-catholiques, d'autant plus que le côté Orthodoxe ne se montra pas avare d'interpellations ?

Les derniers congrès internationaux.

Dès 1934, avec le *congrès de Constance*, se poursuit la série des congrès internationaux vieux-catholiques. Ils sont d'une monotonie lassante quant aux rapports avec l'Orthodoxie. On y répète à satiété les vieilles conclusions de Bonn 1931. Nous ne mentionnerons donc que ceux de ces congrès qui ont apporté à ce sujet un peu de nouveau.

Comme celui de Berne en 1925 après la première guerre mondiale, le *quinzième congrès* tenu à Hilversum en 1948 mérite, par son entrain, qu'on s'y arrête un peu. C'était le premier congrès depuis la seconde guerre. Cette fois à côté de Mgr Germanos figure — sans doute parce que le « rideau de fer » s'était fermé sur les Orthodoxes balkaniques — une délégation de l'Institut de Théologie Orthodoxe russe de Paris. Les Orthodoxes sont acclamés et complimentés. Le chant du *Credo* sans *Filioque* les fait exulter, comme naguère Kiréeff. Ils réagissent cependant vivement au passage d'une conférence du professeur U. Küry intitulée : *Die allgemein-theologischen Grundlagen der Wiederaufarbeit*, qui prônait, comme moyen

53. G. Strinopoulos, *Die Beziehungen...*, p. 149.
54. Cf. G. K. A. Bell, *Documents on Christian Unity*, 1930-1948, Londres, 1948, p. 60.

le plus puissant de renouveau pour le Vieux-catholicisme, la conscience retrouvée d'être, malgré son petit nombre, une incarnation locale de l'*Una Sancta*, sans quoi il risquerait de devenir une *Ecclesia dispersa*. L'Eglise Orthodoxe, intervint Mgr Cassien (Bezobrazoff), recteur de l'Institut de Théologie, vit précisément de la conscience d'appartenir à l'Eglise universelle et si l'Eglise vieille-catholique faisait de même, l'union entre elles serait chose faite.

C'est en vue d'expliquer le terme et la chose, qui semblent étranges et même inacceptables aux Orthodoxes, qu'au *seizième congrès*, tenu à Munich en 1955, l'archevêque A. Rinkel d'Utrecht parle de l'*intercommunion* en se basant sur le document qui, en 1931, l'établit entre Vieux-catholiques et Anglicans. Il la définit comme la reconnaissance réciproque de la catholicité véritable et entière des Eglises partenaires, sans qu'une fusion organique entre elles en résulte.

Le *dix-septième congrès*, réuni à Rheinfelden en septembre 1957, bénéficie de la présence de l'archimandrite Séraphim Rodionoff, représentant le patriarcat de Moscou. Ce n'était plus seulement l'Eglise russe de l'émigration, mais celle de Russie même qui se trouvait ainsi présente. Le P. Rodionoff déclara que son Eglise et l'Eglise vieille-catholique étaient une dans l'essentiel, à savoir la sainte Foi, et divisées seulement par des questions canoniques. On appréciera l'importance de cette présence et de cette déclaration eu égard à l'intérêt renouvelé qui se manifeste depuis peu à Moscou pour le vieux-catholicisme, intérêt dont témoignent en particulier les articles — assez favorables à celui-ci, en somme — parus dans la *Revue du Patriarcat de Moscou* et la publication d'une traduction russe de l'ouvrage de C. B. Moss[55].

Démarches en marge des congrès.

Entre les congrès, l'intérêt des Vieux-catholiques pour l'Orthodoxie se manifeste d'abord par la *Chronique* bien documentée et compréhensive que publie, depuis 1939, dans l'*Internationale Kirchliche Zeitschrift*, le professeur Bertold Spüler, éminent laïc vieux-catholique actuellement à Hambourg. C'est dans ces pages qu'on peut trouver les facteurs « non théologiques » de notre « histoire contemporaine », les même d'ailleurs à quelques détails près et en dépit des changements de circonstances

55. Archevêque Hermogène, *Le mouvement vieux-catholique*, *JMP*, 1953, n° 9, pp. 44-50 (en russe). L'auteur a aussi traduit en russe l'ouvrage de C. B. Moss. M. Vinogradoff, *Les relations des Vieux-catholiques avec l'Eglise orthodoxe russe en vue de l'union*, *JMP*, 1954, n° 5, pp. 47-53 (p. 51 l'A. est d'avis que l'intercommunion des Vieux-catholiques avec les anglicans pourra mettre obstacle à cette union); Id., *Les particularités de la doctrine Vieille-catholique sur le sacrement de l'Eucharistie*, *ibid.*, n° 7, pp. 59-64; A. Sergeenko, *art. cit.*

et de personnes — Mgr Germanos disparaît en 1951 et le Dr A. Küry en 1956 — qu'aux époques précédentes. Quant aux facteurs théologiques qui s'y manifestent, deux valent la peine d'être cités.

En 1950, l'archevêque A. Rinkel et l'évêque A. Küry, las d'attendre le pro-synode Orthodoxe qui tarde toujours, s'adressent au patriarche de Constantinople pour lui demander si, sans attendre ce pro-synode — l'intercommunion, à laquelle la conférence de Bonn 1931 n'avait pas trouvé d'empêchements, ne pourrait pas être rétablie avec les autocéphalies particulières. La réponse fut négative[56].

En 1957, au synode national de son Eglise, le nouvel évêque *christkatholisch* de Suisse, le Dr Urs Küry, se déclare partisan de la reprise des conversations théologiques en vue de l'intercommunion avec les Orthodoxes. Sa demande est favorablement accueillie à Constantinople et en Grèce.

L'*Internationale Kirchliche Zeitschrift* de 1950 publie (pp. 109-111) les commentaires que suscita, chez A. Rinkel et A. Küry, l'étude faite par le professeur J. Karmiris, d'Athènes, pour le Conseil œcuménique des Eglises, sur les relations de l'Eglise Orthodoxe avec les autres Eglises[57]. Dans cette étude, J. Karmiris écrivait que les relations avec les Vieux-catholiques n'avaient pas donné, hélas! depuis les soixante-dix ans qu'elles durent, les résultats espérés; elles ont, au contraire, révélé aux Orthodoxes que l'Eglise vieille-catholique, en raison des influences latines et protestantes qu'elle avait subies, n'était pas, comme ils l'avaient cru, l'Eglise occidentale la plus proche d'eux. Dans leur réponse, les évêques vieux-catholiques rappellent la fidélité de leur Eglise aux conclusions de la conférence de Bonn de 1931. Ils mentionnent l'approfondissement qu'ont connu, depuis lors, ses relations avec l'Eglise Orthodoxe et le regret, exprimé par maint visiteur épiscopal Orthodoxe, que l'intercommunion soit toujours différée. Enfin — et cette fois, *ad hominem* — ils opposent les influences latines et protestantes sur l'Orthodoxie elle-même comme en témoignent, par exemple, les *Livres symboliques* dont le congrès de la théologie Orthodoxe tenu à Athènes en 1936 s'est beaucoup occupé[58].

Une dernière remarque terminera ce rapide exposé de la période contemporaine : c'est en vain que j'ai cherché l'annonce

56. B. Spuler fait mention, dans son rapport au congrès de 1957, de démarches analogues qui auraient trouvé auprès du Patriarche un accueil plus aimable, *IKZ*, 1957, n° 4, p. 274.

57. *The Orthodox Catholic Church and the other Churches*. Comme ses similaires, elle a paru ronéographiée, au Conseil œcuménique, route de Malagnou, 17, Genève.

58. Cf. ses *Procès Verbaux*, Athènes, 1939; il a plus ou moins tenu lieu de prosynode. J. Kalogiru signale, dans son article cité, quelques nouvelles opinions orthodoxes sur les *Livres symboliques*.

de la parution de l'encyclique que l'archevêque Kenninck, mort en 1937, avait promis à Bonn, en 1931, sur le *Filioque*.

Quelques remarques sur cette période.

Le lecteur attentif n'aura pas été sans remarquer les contrastes que cette « histoire contemporaine » des relations entre Vieux-catholiques et Orthodoxes présente avec leur « histoire ancienne ». Ces contrastes méritent d'être mis en relief.

Les protagonistes Orthodoxes ont changé. L'Eglise Orthodoxe russe qui, forte de l'appui de l'empire russe et un peu son instrument, détenait naguère un primat indiscutable, n'intervient plus jusqu'en 1957. Si elle reparaît alors, c'est dans une conjoncture politique toute nouvelle créée par la consolidation du pouvoir soviétique. A sa place se montrent actifs, durant ce temps, le patriarcat de Constantinople et les Eglises balkaniques slaves. Les protagonistes vieux-catholiques restent les mêmes et, comme antérieurement, sont exclusivement européens.

Les relations entre les partenaires sont beaucoup plus larges qu'autrefois : amitié, courtoisie, aide de toute sorte, démarches hiérarchiques, etc. Quant à la théologie qui les absorbait toutes anciennement, elle occupe maintenant une place plus modeste avec un caractère moins professoral, moins technique et même, semble-t-il, moins anti-romain. Dans ce dialogue, les Vieux-catholiques continuent de détenir une certaine supériorité, due à leur meilleure formation. Les conversations entre théologiens sont bipartites, parfois tripartites quand les Anglicans y interviennent directement ou non.

Les théologiens vieux-catholiques n'ont changé ni de principes, ni de méthodes. Les théologiens Orthodoxes, eux, ne semblent plus divisés dans leur attitude envers le vieux-catholicisme et — sous l'influence, peut-être, du mouvement œcuménique — adoptent assez généralement l'attitude des « libéraux » d'antan, à l'exception toutefois de ceux des théologiens grecs qui se sont exprimés par la plume du professeur J. Karmiris. Ils ont abandonné le soupçon de protestantisme et, facteur nouveau, apprécient chez les Vieux-catholiques l'absence de prosélytisme. A Bonn, en 1931, on les voit ranger sans peine parmi les opinions théologiques les points sur lesquels on s'était tant battu trente ans plus tôt et, parmi les « adiaphora », des pratiques qui choquaient alors. En ecclésiologie, cependant, leur position est floue : elle n'est ni l' « ultramontaine », ni non plus la « libérale » de jadis.

Un contraste important est fourni par l'intercommunion. Le terme et la chose sont de provenance anglicane. Les Vieux-catholiques les acceptent comme une formule nouvelle de leur

idéal unioniste de toujours. Les Orthodoxes n'y font plus obstacle de principe comme le faisait même un Ianicheff.

Les facteurs « non théologiques » de séparation, si nombreux en Russie et en Grèce au début de ce siècle, ont disparu. Serait-ce encore sous l'influence du Mouvement œcuménique ?

Et malgré tout, les relations entre Vieux-catholiques et Orthodoxes perdent de leur intensité générale, comparativement à leur « histoire ancienne ». Question d'hommes, d'abord : il n'est personne à remplacer l'impétuosité d'un Kiréeff ou la « rabies theologica » d'un Michaud. Question de foi, ensuite : les Orthodoxes semblent moins convaincus que jadis de la mission grandiose du vieux-catholicisme pour l'avenir de la religion et de l'Orthodoxie dans le monde; les Vieux-catholiques, encouragés par leur intercommunion avec les Anglicans, quelque peu lassés des tergiversations Orthodoxes, attachent moins d'importance à établir l'intercommunion avec ceux-ci en vue d'affermir leur position œcuménique et leur statut ecclésiastique.

Pour toutes ces raisons, notre « histoire moderne et contemporaine » n'est pas aussi idéologique que l'ancienne et l'exposé qu'on en peut faire s'accommode très bien du genre « chronique » comme l'*Internationale Kirchliche Zeitschrift* de ces mêmes années le prouve.

Notre comparaison nous permet enfin une première conclusion importante pour nos trois périodes. Seuls les Orthodoxes ont évolué; les Vieux-catholiques, eux, sont restés inébranlablement attachés aux principes théologiques unionistes qu'ils formulèrent dès le congrès de Munich, en 1871, et qu'ils explicitèrent ensuite aux premières conférences de Bonn et dans leur *Déclaration d'Utrecht*. L'Orthodoxie, par conséquent, ne leur a jamais paru être autre chose que l'Eglise orientale orthodoxe dont l'Eglise occidentale est l'égale; et l'ecclésiologie Orthodoxe « ultramontaine » n'a cessé de soulever leurs protestations[59].

III. — Conclusion

Que penser de ces trois-quarts de siècle de relations entre Vieux-catholiques et Orthodoxes ?

La réponse paraît aisée : leur union est déclarée facile tout au long de cette histoire, par les Vieux-catholiques surtout, mais également par leurs partenaires, à la conférence de Bonn encore en 1931, par exemple. Facile, parce qu'aucun obstacle d'ordre dogmatique ne s'y oppose et que les autres tomberont grâce à

59. Le seul théologien Vieux-catholique qui, pour des raisons historiques ait admis l'ecclésiologie « ultramontaine », est L. K. Goetz, cf. Steinwachs, *Die Unionsbestrebungen*... p. 492.

une saine méthode unioniste. A cette même conférence de Bonn il ne restait plus d'obstacles que canoniques.

Cette union devrait donc déjà être faite. Les Michaud, les Kiréeff ne l'ont-ils pas répété au début de ce siècle ? Et, plus récemment, les évêques vieux-catholiques n'ont-ils pas approché le patriarche de Constantinople en vue de l'intercommunion ?

Et pourtant l'union n'aboutit pas. Elle piétine... Pourquoi ?

Cela ne serait-il dû qu'à la perpétuelle remise *sine die* du pro-synode Orthodoxe[60] ? Sans doute cette remise y a-t-elle sa part. Mais une part plus grande revient, me semble-t-il, à la question de la *Tradition vivante*.

On se souvient comment les Orthodoxes dits « ultramontains », tout en refusant au canon lérinien de la circonscrire et à toute science extérieure de la comprendre, faisaient de cette Tradition vivante la qualité propre de leur Eglise, celle qui la rendait la seule véritable Eglise.

Sans doute ne rencontrons-nous plus, dans la suite, de formulation aussi catégorique. Mais la réalité qu'elle exprime demeure sous-jacente et affleure de temps en temps. J'en rappelle quelques exemples : dans le comportement Orthodoxe, la difficulté d'accepter une distinction tranchée entre le dogme et l'opinion théologique; l'absolutisation de la valeur des coutumes locales; l'opposition, pour ainsi dire instinctive, à l'intercommunion; mais surtout les retouches, toujours jugées insuffisantes encore, qu'on apporte du côté Orthodoxe, — d'abord tout au long de « l'histoire ancienne » puis à Bonn en 1931, — à la définition vieille-catholique de la « catholicité » de l'Eglise, définition qui forme, en somme, le premier point de la *Déclaration d'Utrecht*. Le septième concile œcuménique doit être ici un « lieu » privilégié de cette Tradition vivante, tant les Orthodoxes y reviennent volontiers.

Je cite le P. G. Florovsky. Il se demande si, aux premières conférences de Bonn, on ne négligeait pas la « voix vivante » de l'Eglise et si l'on ne substituait pas une préoccupation académique à une recherche spirituelle de la vérité. Trouverait-on la vérité uniquement dans les anciens textes et aucunement dans « l'expérience vivante » de l'Eglise[61] ?

L'insistance mise sur cette réalité ecclésiologique, appelée de noms divers selon les auteurs, est peut-être particulièrement forte chez les Orthodoxes russes[62]. Cela expliquerait que dès

60. J. Kalogiru, *art. cit.*, p. 519, note 20, estime urgente la convocation d'un concile œcuménique pour statuer officiellement sur les points doctrinaux qui, parce que non encore définis, divisent les Orthodoxes et les Vieux-catholiques. Ce serait la seule manière de hâter leur union.

61. *Art. cit.*, p. 422.

62. Un de ses théologiens fut A. S. Khomiakoff qui écrivait : « Supposez, par impossible que tous les anglicans soient parfaitement orthodoxes, que leur Credo et leur foi soient tout à fait concordants avec les nôtres, — la manière

qu'ils sont absents on en entend parler beaucoup moins. Mais au fond, tous les Orthodoxes la partagent. Elle figure, par exemple, sous le nom de « conscience historique » dans la très importante déclaration sur l'unité de l'Eglise que vient de faire la délégation Orthodoxe — dont faisait partie le P. G. Florovsky — à la conférence américaine de *Foi et Constitution* en septembre dernier[63].

Si donc cette réalité a une part primordiale dans toute démarche œcuménique Orthodoxe[64], il n'y a rien d'étonnant à ce qu'on la voie intervenir aussi puissamment dans notre domaine. Ici son rôle acquiert même un caractère tragique, car de tous les chrétiens occidentaux non romains il semble que ce soient les Vieux-catholiques, rationalistes et scientistes par définition, qui sont le moins capables de la comprendre.

J'en citerai une illustration spécialement éclairante. Ce qui révèle le mieux la nature de leur propre Eglise c'est, au dire des théologiens Orthodoxes, sa liturgie. Or, mes lectures ne m'ont jamais fait rencontrer d'admiration pour elle chez les Vieux-catholiques. L'intérêt pour la liturgie, en général, ne tient d'ailleurs pas une place de premier plan dans leurs congrès internationaux.

L'obstacle que la « Tradition vivante » oppose à l'union entre Vieux-catholiques et Orthodoxes est sérieux. D'autant plus que cet obstacle les divise sur cela même qui était déclaré les unir : la conception non romaine de la « catholicité » de l'Eglise : il y enfonce — comme une écharde dans la chair — le soupçon Orthodoxe, toujours renaissant, du caractère protestant du vieux-catholicisme.

La « Tradition vivante » est aussi ce qui semble s'opposer sourdement à toute solution théologique conciliante de la question du *Filioque*. On dirait que ce problème couve comme le feu sous la cendre pour reflamber un jour ou l'autre. Les deux autres points de la controverse théologique — transsubstantia-

et le mode par lequel on est arrivé à ce Credo sont protestants; un simple acte logique de l'intelligence par lequel a été distillé de la Tradition et des écrits des Pères quelque chose qui est tout proche de la vérité. Si nous l'admettons, tout est perdu et le rationalisme est le juge suprême de toute question » (cité chez A. Gratieux, *A. S. Khomiakoff et le mouvement slavophile*, coll. « Unam Sanctam », 6, t. II, pp. 120.) Mort en 1860, Khomiakoff n'a pas pu connaître les Vieux-catholiques, mais il aurait pu le dire d'eux mieux même que des Anglicans.

Tout récemment L. Zander écrit dans l'*Orthodoxie occidentale*, Paris, 1958, p. 41 : « Toutes ces différences, bien qu'elles ne concernent pas le côté dogmatique de la doctrine, ont une telle importance qu'elles ne permettent pas de parler du Vieux-catholicisme comme d'une forme de l'Orthodoxie occidentale, ce qui ne peut d'ailleurs, en aucune manière, diminuer le rapprochement des deux Eglises dans tous les autres domaines. »

63. Cf. *The Greek Orthodox Theological Review*, Summer, 1957, pp. 7-11.

64. Pour une vue plus complète de la chose, je me permets de renvoyer à Clément Lialine, *La position spéciale de l'Orthodoxie dans le problème œcuménique*, dans : *1054-1954, l'Église et les Églises*, t. II, pp. 389-413.

tion et ordinations vieilles-catholiques — sont, au contraire, bien éteints, sans doute parce que cette « Tradition vivante » les ignore.

La réunion d'un pro-synode Orthodoxe ne pouvant être attendue dans un avenir prochain et l'Eglise Orthodoxe russe prenant à nouveau part au dialogue, il n'est pas impossible qu'un raidissement Orthodoxe se produise à nouveau dans ces rapports dont nous venons d'esquisser l'histoire. Nommerait-on alors de nouvelles commissions théologiques et réunirait-on de nouvelles conférences ? C'est probable. Mais, en ce cas, ne serions-nous pas au rouët[65] ?

Février 1958.

65. Je tiens à remercier le R. P. J. Goia, O. P., du Centre *Istina*, de la peine qu'il a prise pour rechercher divers renseignements qui m'ont été très utiles.

DOCUMENTS

VIEUX-CATHOLIQUES ET ORTHODOXES

I

Déclaration à l'Église catholique[1]

(Convention d'Utrecht, 24 septembre 1889)

Les évêques Jean Heykamp, archevêque d'Utrecht, Gaspard-Jean Rinkel, évêque de Haarlem, Cornelius Deependaal, évêque de Deventer, Joseph-Hubert Reinkens, évêque de l'Eglise des Vieux-catholiques d'Allemagne, Edouard Herzog, évêque de l'Église chrétienne-catholique de Suisse, réunis le 24 septembre 1889 sous l'inspiration de l'Esprit-Saint dans la résidence de l'archevêque d'Utrecht, adressent à l'Église catholique la déclaration suivante :

Rassemblés pour un échange de vues, à l'invitation de l'archevêque d'Utrecht, signataire avec nous de cette déclaration, nous avons décidé de nous réunir désormais périodiquement pour nous consulter sur les problèmes qui nous sont communs, en y invitant nos auxiliaires, conseillers et théologiens.

Nous jugeons à propos, à l'occasion de cette première réunion, de rédiger brièvement en une déclaration commune les principes fondamentaux de l'Église selon lesquels nous avons, jusqu'ici, exercé notre charge épiscopale et l'exercerons à l'avenir, principes que nous avons maintes fois exposés en de nombreuses et diverses déclarations.

1) Nous nous tenons fermement au principe fondamental de l'ancienne Église énoncé par Vincent de Lérins : *Id teneamus, quod ubique,*

1. On prendra garde que le mot *catholique*, dans ce titre et dans tous ces textes, est pris dans un sens large qui ne désigne pas l'Église romaine.

Notre traduction a été faite sur le texte allemand publié par la revue *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1925, n° 1, pp. 13-15.

2. Texte allemand dans *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1922, n° 2, p. 134.

quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est enim vere proprieque catholicum. C'est pourquoi nous sommes fermement attachés à la foi de l'ancienne Église telle qu'elle est exprimée dans les symboles œcuméniques et les décisions dogmatiques, reconnues de tous, des Conciles œcuméniques de l'Église indivise du premier millénaire.

2) Nous rejetons par contre, comme contraire à la foi de l'Église ancienne et comme destructeur de sa constitution, le décret du Vatican du 18 juillet 1870 sur l'infaillibilité, l'épiscopat universel ou l'omnipotence ecclésiastique du Pape de Rome. Ce qui ne nous empêche nullement, cependant, de reconnaître la primauté historique, telle que celle-ci a été attribuée par plusieurs Conciles œcuméniques et par les Pères de l'ancienne Église, à l'évêque de Rome, en tant que *primus inter pares*, et ceci en accord avec l'Église entière du premier millénaire.

3) Nous rejetons également comme non fondée sur l'Église Sainte et la Tradition des premiers siècles, la déclaration de Pie IX de l'année 1854 sur l'Immaculée Conception.

4) En ce qui concerne les décrets dogmatiques promulgués dans les derniers siècles, par l'évêque de Rome, les bulles *Unigenitus*, *Auctorem Fidei*, le *Syllabus* de 1864, etc., nous les rejetons et nous ne les reconnaissons pas comme contraignants dans la mesure où ils se trouvent en contradiction avec la doctrine de l'ancienne Église. Nous renouvelons, en outre, toutes les protestations déjà soulevées jadis par l'Église des Vieux-catholiques de Hollande contre Rome.

5) Nous n'acceptons pas le concile de Trente dans ses décisions concernant la discipline et nous n'acceptons ses décisions dogmatiques que dans la mesure où elles sont conformes à la doctrine de l'ancienne Église.

6) En considération du fait que la sainte eucharistie a, depuis toujours, constitué dans l'Église catholique le véritable centre de la liturgie, nous estimons de notre devoir de déclarer également que nous conservons en toute fidélité et intacte la foi catholique ancienne relative au Saint-Sacrement de l'autel, croyant que nous recevons sous les espèces du pain et du vin le Corps et le Sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même. La célébration eucharistique dans l'Église n'est point une répétition continuelle ou un renouvellement du sacrifice rédempteur que le Christ a offert une fois pour toutes sur la Croix, mais son caractère de sacrifice consiste en ce qu'elle est le mémorial permanent de ce sacrifice et une actualisation réelle sur terre de l'unique offrande du Christ pour le salut de l'humanité rachetée, offrande qui, d'après Hébreux, IX, 11-12, est continuellement présentée dans le ciel par le Christ tandis qu'Il paraît maintenant, pour nous, devant la face de Dieu (Hébr., IX, 24). Tel étant le caractère de l'eucharistie par rapport au sacrifice du Christ, l'eucharistie est en même temps le repas sacrificiel sanctifié par lequel les fidèles qui reçoivent le Corps et le Sang du Christ sont unis entre eux (I Cor., X, 17).

7) Nous espérons que les efforts des théologiens aboutiront et que, dans l'attachement à la foi de l'Église indivisée, ils arriveront à un accord sur les différences survenues depuis la division des Églises. Nous exhortons les ecclésiastiques qui se trouvent sous notre direction à mettre l'accent, dans leur prédication et leur enseignement, avant tout sur les principales vérités de la foi chrétienne que reconnaissent en commun les confessions ecclésiales séparées; à éviter avec soin, au cours des échanges de vues concernant les oppositions existantes, tout ce qui peut blesser la vérité et la charité; à instruire les membres de nos communautés par la parole et l'exemple, et à se comporter à l'endroit des hétérodoxes d'une manière conforme à l'esprit du Christ Jésus, notre commun rédempteur.

8) Nous croyons que c'est en nous tenant fermement à la doctrine de Jésus-Christ, en écartant toutes les erreurs qui s'y sont mêlées par la faute des hommes, les abus ecclésiastiques et les ambitions hiérarchiques, que nous résisterons avec le plus de succès à l'incroyance et à l'indifférence religieuses actuelles qui sont le pire mal de notre époque.

II

Un projet d'accord tripartite (août 1920)

Nous donnons ci-dessous le texte d'un projet d'accord tripartite entre Anglicans, Vieux-catholiques et Orthodoxes, projet dont il a été question dans l'article précédent et qui est demeuré sans lendemain. Il émanait, rappelons-le, d'une Commission de l'Église épiscopalienne américaine et avait été publié tout d'abord dans l'organe de cette Église The Living Church *(14 août 1920). La traduction française a été faite sur ce texte anglais reproduit par la revue* Internationale Kirchliche Zeitschrift *(1920, pp. 195-204) où il est suivi d'une traduction allemande (pp. 204-211).*

Points d'accord entre les Églises Orientale-Orthodoxe, Ancienne-catholique et Anglicane, proposés comme base pour la restauration de l'unité et de l'intercommunion

Nous acceptons d'un accord unanime la profession de foi traditionnelle et universellement reçue, le sacerdoce et les sacrements de l'Église catholique historique; nous reconnaissons que, à condition de préserver sans altération ni compromis ces choses d'importance primordiale, chaque partie autonome de l'Église catholique a le droit d'adapter son gou-

vernement intérieur et sa discipline rituelle et spirituelle aux conditions modernes et aux circonstances spécifiques de race et de nationalité.

En particulier :

a) Nous reconnaissons l'autorité qu'a l'Église catholique sur tous les croyants pour enseigner ce qu'il est nécessaire de croire et de pratiquer pour le salut, et pour exercer par des moyens spirituels telle discipline religieuse qui pourrait être nécessaire pour la protection de la foi et de la constitution de l'Église et pour guider les âmes dans la voie de la vie éternelle.

b) Nous reconnaissons dans les Écritures canoniques l'authentique parole de Dieu, donnée pour l'édification des croyants dans la foi qu'ils ont reçue du Christ, confirmant et illustrant toute doctrine et pratique qu'il est nécessaire de croire et d'observer pour le salut. Dans les controverses relatives au sens de l'Écriture, nous acceptons la foi catholique comme proposant un sommaire fidèle de l'enseignement fondamental et divinement inspiré qui s'est progressivement développé dans les parties successives de la Bible.

c) Nous acceptons le symbole de Nicée, les décrets de foi promulgués par les Conciles généraux universellement reconnus, et les sacrements comme moyens de grâce.

Des questions ayant été soulevées relativement à ces matières, nous sommes tombés d'accord pour considérer comme suffisants les éclaircissements suivants, jusqu'au jour où ces questions pourront être décidées par un concile véritablement œcuménique.

1. — En ce qui concerne l'insertion du terme *Filioque* dans le symbole de Nicée :

Nous, Occidentaux, reconnaissons qu'une telle insertion était canoniquement irrégulière et que, même légitimement introduite, cette addition peut donner lieu à de fausses interprétations à moins d'être mieux explicitée. Nous reconnaissons de plus que, n'étaient les raisons ci-dessous exposées, le terme devrait être abandonné et le texte occidental rendu entièrement conforme à celui du concile œcuménique. Ces raisons sont les suivantes : *a*) le but de l'insertion primitive, faite en Espagne au VIe siècle, fut d'affermir la doctrine orthodoxe de la divinité du Fils en affirmant la participation du Fils à la spiration éternelle de l'Esprit Saint par le Père; *b*) on n'entendait pas — et l'Occident en utilisant ultérieurement le terme de *Filioque* n'entendit pas davantage — affirmer deux processions, mais une unique procession du Saint-Esprit par le Fils, le Père seul étant confessé être la source première de la procession; *c*) dans les temps modernes, le *Filioque* a servi à mettre opportunément en évidence l'ὁμοούσιον, ce qui était rendu nécessaire en raison de l'habitude qu'ont les Unitariens de donner à ce terme un sens nouveau et panthéiste, le comprenant dans le sens que Jésus-Christ est ὁμοούσιον τῷ πατρὶ parce que tous les hommes le sont, cette manière de le désigner se fondant sur leur croyance qu'Il est l'homme idéal, mais non pas sur la volonté de reconnaître Sa surhumaine et transcendante divinité;

d) dans ces conditions, l'omission du *Filioque* rendrait obscure pour nous la foi orthodoxe du symbole de Nicée, à moins que — et jusqu'à ce que — lui soit substitué quelque autre terme faisant universellement autorité et permettant d'écarter l'hérésie unitarienne.

Nous, Orientaux, tout en maintenant que l'insertion du *Filioque* dans le symbole de Nicée est canoniquement irrégulière, tout en croyant que, même s'il y avait été légitimement introduit, un terme plus clair serait nécessaire pour écarter l'erreur des deux processions dans la divinité, et tout en affirmant la nécessité de restaurer l'usage universel d'un texte commun du symbole de Nicée sanctionné par une autorité œcuménique, nous admettons néanmoins que les explications données ci-dessus par les Occidentaux manifestent le sens orthodoxe de leur usage du *Filioque* et justifient le maintien de ce terme jusqu'à ce qu'un concile véritablement œcuménique ait décidé de la question. En faisant cette concession, nous maintenons en même temps notre droit de nous servir du texte original du symbole de Nicée, sans le *Filioque*, dans nos propres Eglises.

2. — En ce qui concerne les conciles acceptés comme œcuméniques, nous sommes d'accord — sous réserve d'une explication donnée par les Anglicans et acceptée par les Orientaux et les Vieux-catholiques — pour reconnaître comme véritablement œcuméniques sept conciles, à savoir ceux de : Nicée (325), Constantinople (381), Éphèse (431), Chalcédoine (451), Constantinople (553), Constantinople (680-681) et Nicée (787).

En raison de l'impression, éprouvée par beaucoup de chrétiens de langue anglaise, que le décret sur le culte des images promulgué par le concile de Nicée de 787 et prescrivant la prosternation, προσκύνησις, devant les images équivaut à autoriser une sorte d'adoration qui est illégitime à l'endroit d'une créature, nous, Anglicans, ne nous considérons pas en droit d'accepter comme œcuménique ce concile sans explication et sans l'assurance, de la part des Orientaux et des Vieux-catholiques, que cette explication est fondée. La manière anglicane de rendre honneur diffère de celle des Orientaux en ce qu'elle réserve la cérémonie dite προσκύνησις aux actes d'adoration ou λατρεία. Nous utilisons bien et nous honorons les représentations du Christ et de ses saints, mais d'une manière plus discrète. Il serait donc fallacieux et contraire à la signification que les chrétiens orientaux et vieux-catholiques tiendraient à conserver, que de désigner sans plus par le mot προσκύνησις ou son équivalent littéral « prostration » l'honneur qu'il nous paraît légitime de rendre aux reliques, aux images et aux tableaux.

En acceptant le septième concile œcuménique, nous croyons donc de notre devoir d'observer que nous interprétons et recevons ses décrets comme prescrivant à l'égard des reliques, images et tableaux un honneur n'excédant pas le respect impliqué dans leur usage en tant qu'accessoires créés de la dévotion envers Dieu, toute adoration ou latrie étant due exclusivement à l'Être Divin.

Nous, Orientaux et Vieux-catholiques, étant donné la différence des façons habituelles d'exprimer extérieurement la dévotion décrite ci-dessus

et l'interprétation qui en résulte, pour beaucoup de chrétiens de langue anglaise, du décret du septième concile œcuménique, à savoir qu'il prescrirait une adoration idolâtre des reliques et des images, nous rejetons absolument, en ce qui nous concerne, une telle interprétation et nous acceptons le sens défini plus haut conformément auquel les Anglicans se déclarent prêts à accepter le décret en question comme Orthodoxe et conforme à sa véritable signification.

3. — En ce qui concerne les sacrements ou mystères de grâce, nous admettons — sous réserve de l'explication donnée ci-après — que le baptême, la confirmation, la sainte eucharistie, la pénitence, le saint ordre, le saint mariage et la sainte onction sont des moyens de grâce donnés par le Saint-Esprit; et dans ce sens nous confessons qu'il y a sept sacrements ou mystères.

Nous, les Anglicans, devons ajouter, toutefois, que chez bon nombre de nos écrivains le terme de sacrement signifie habituellement un moyen visible de grâce dont le signe extérieur a été institué et fixé dans l'évangile et qui est, pour tous, nécessaire au salut. Usant de ce terme dans cette acception plus restreinte, les théologiens affirment qu'il n'y a que deux sacrements, à savoir : le baptême et la sainte communion. C'est aussi dans ce sens que notre *Church Catechism* répond à la question : « Combien de sacrements le Christ a-t-il institué dans son Église ? » en disant : « Deux seulement comme nécessaires pour tous au salut, c'est-à-dire le baptême et la cène du Seigneur. » Dans ces conditions, il serait erroné, pour nous ou pour l'Église anglicane, de dire, sans explication précise, qu'il y a sept sacrements. Nos *Articles de religion* sont, plutôt qu'une stricte confession de foi, un texte conciliant destiné à apaiser la controverse. Mais dans le XXVe article, concernant les sacrements, si une distinction tranchée est faite entre les deux sacrements tels qu'on vient de les définir et les autres « cinq, appelés communément sacrements », dont on affirme qu'ils n'ont pas eu leurs signes visibles institués par Dieu dans l'Évangile et qu'ils ont été altérés dans leur administration par ceux qui sont venus après les Apôtres, on a pris soin cependant de ne pas nier qu'ils soient de véritables moyens de la grâce invisible. A vrai dire, une telle négation ne serait pas en accord avec notre officiel *Book of Common Prayer* dans lequel mention expresse est faite de l'administration de tous ces sacrements à l'exception de la Sainte Onction, encore est-il que ce dernier rite non seulement redevient en usage chez nous, mais sera vraisemblablement pourvu avant peu d'un rituel pour son administration. En outre, les rites officiels en question ont été conçus sur le type d'anciens usages catholiques et ils impliquent, dans chaque cas, que la grâce de Dieu est conférée par le moyen du rite. Par conséquent, bien qu'il puisse être inopportun et difficilement réalisable pour l'Église anglicane de déclarer officiellement que l'appellation de sacrement doit être appliquée à ces rites — du moins avant toute décision œcuménique sur ce sujet — il n'apparaît pas qu'il y ait, quant à leur signification et à leur valeur, une divergence vitale entre nous et les Orientaux Orthodoxes ni les Vieux-catholiques. D'ailleurs, des anglicans en nombre toujours croissant n'hésitent pas à reconnaître person-

nellement qu'il y a dans l'Église sept sacrements ou mystères de grâce. De plus, encore, parce qu'il serait particulièrement grave que notre rite des saints ordres puisse paraître insuffisant, nous précisons que les formes prescrites par notre ordinal pour l'ordination des prêtres et la consécration des évêques confèrent explicitement le Saint-Esprit au sujet ordonné pour l'office et la fonction de ces divers ordres. Ainsi la formule d'ordination des prêtres dit : « Reçois l'Esprit-Saint pour l'office et la fonction d'un prêtre dans l'Église de Dieu, maintenant à toi conférés par l'imposition de nos mains. A ceux à qui tu auras remis les péchés, ils seront pardonnés; à ceux à qui tu retiendras les péchés, ils seront retenus. Sois fidèle dispensateur de la parole de Dieu et des saints sacrements, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Amen. » Une formule ainsi prescrite est pleinement sacramentelle, qu'on appelle les ordres sacrements ou non.

Nous, Orientaux et Vieux-catholiques, reconnaissant la différence de sens donné par l'usage au mot sacrement, chez nous d'une part, chez beaucoup d'Anglicans d'autre part, admettons que, selon l'explication donnée plus haut, il n'y a pas de divergence vitale entre nous dans la reconnaissance et l'usage que nous faisons, comme de moyens de grâce, des rites que nous appelons sacrements ou mystères.

4. — En ce qui concerne la prétention du Siège papal de régir de droit divin l'Église universelle, d'être infaillible dans l'exercice de la fonction dogmatique de l'Église et de ne pas tenir compte de l'autonomie des Églises catholiques particulières et autonomes, nous, Anglicans, affirmons notre accord avec les Églises Orientale-Orthodoxe et Ancienne-Catholique, dans le rejet de ces prétentions et le maintien de l'épiscopat catholique comme autorité suprême, après le Christ lui-même, dans le gouvernement de l'Église sur terre. Nos ancêtres, lors de l'Assemblée réunie en 1534, publièrent cette déclaration solennelle : « L'évêque de Rome, d'après les Écritures, ne jouit pas dans ce Royaume d'une juridiction plus étendue que celle de n'importe quel autre évêque étranger. » Les Églises anglicanes restent fidèles à cette déclaration et n'ont jamais fléchi dans la position qu'elles ont ainsi adoptée.

Poussés par la considération de la prière du Sauveur pour l'unité visible de tous ceux qui croiraient en lui, par la reconnaissance de l'action actuelle du Saint-Esprit en beaucoup de pays dans le sens de l'accomplissement de cette prière, et animés par la conviction que la mission de salut et de sanctification de l'Église sera gravement entravée aussi longtemps que dureront les divisions scandaleuses, nous nous sommes mis d'accord sur les stipulations et les explications données plus haut comme présentant une base saine et raisonnable pour la reconnaissance mutuelle de l'intercommunion, sans compromis ni abandon des biens que le Seigneur nous a légués pour que nous les gardions et administrions au bénéfice des âmes.

En conformité avec les accords ci-dessus, nous déclarons solennellement que nous reconnaissons les actes sacramentels les uns des autres et qu'il sont authentiques et valides. Et fermement attachés à la vérité jadis donnée aux saints, nous proclamons que l'intercommunion est dési-

rable et autorisée pour tous nos membres, partout où et chaque fois que l'autorité ecclésiastique locale l'estimerait opportune et réalisable.

En foi de quoi nous avons apposé ci-dessous nos signatures et nos sceaux.

III

Déclaration de l'Église des Vieux-catholiques des Pays-Bas sur sa position à l'égard de l'Église Orthodoxe

(7 juin 1922)

En référence aux pourparlers en vue de l'union avec l'Église d'Orient et afin de les promouvoir, les évêques et prêtres de l'Église vieille-catholique des Pays-Bas, réunis durant la semaine de Pentecôte 1922, publient la déclaration suivante :

« Nous comprenons la situation difficile dans laquelle, par suite de leur résistance à la puissance romaine, se sont trouvés nos pères au XVIIIe siècle, ce qui les disposait à faire le plus de concessions possibles.

« Nous ne pouvons que reconnaître avec gratitude le loyal effort déployé par eux pour s'en tenir strictement au point de vue catholique et ne laisser surgir aucun doute à ce sujet dans l'opinion publique;

« Nous voyons un fruit de ces efforts dans les discussions et les décisions prises par le concile d'Utrecht de l'année 1763, tout particulièrement dans les phrases qui se réfèrent à l'opinion, alors admise, qui considérait la juridiction du pape de Rome comme le centre de l'unité;

« Nous concédons que, selon cette opinion, l'Église grecque ou orientale, en raison de sa séparation de Rome devait, sans contredit, être considérée comme schismatique ainsi qu'en a jugé ledit concile;

« Mais nous constatons que le concile du Vatican de l'année 1870 a mis clairement en évidence que les aspirations de l'Église romaine visaient depuis des siècles à anéantir l'épiscopat et l'indépendance des Églises nationales. »

En vertu de ce qui vient d'être dit, nous, évêques et prêtres de l'Église vieille-catholique des Pays-Bas, déclarons que tout en reconnaissant la bonne foi de nos pères, nous ne tenons plus la position qu'ils ont prise à l'endroit de la papauté en l'année 1763, et que, conséquemment, nous admettons sans restriction le caractère catholique de l'Église grecque et orientale.

Utrecht, le 7 juin 1922.

François Kenninck,
archevêque d'Utrecht.

Des controverses au dialogue œcuménique

par

M.-J. Le Guillou, O.P.

Les rapports entre Orthodoxes et catholiques, entre protestants et catholiques ont pris au cours de l'histoire des formes différentes. Il est bon de les analyser en fonction des genres littéraires utilisés, qui, si paradoxal que cela soit au premier abord, sont communs à ces deux types de rapports et peuvent se classer sous les cinq chefs suivants :

1) le genre *Controverses;*
2) le genre *Concordances;*
3) le genre *Histoire critique;*
4) le genre *Symbolique;*
5) le genre *Œcuménique.*

Une telle étude — qui, ne pouvant être exhaustive, devra se contenter d'indications sommaires destinées à donner une idée d'ensemble — permet d'une part de découvrir aussi bien les constantes de ces rapports que l'orientation décisive vers le dialogue, d'autre part de dégager les exigences et la signification d'un véritable dialogue œcuménique.

I. — Le genre « Controverses »

A. — *Les rapports entre Orthodoxes et Catholiques*

Les rapports entre Orientaux et Latins, à partir du moment où ils ont commencé à s'envenimer, ont été sous le signe de la polémique. Dans une méconnaissance mutuelle, qui n'a cessé de s'approfondir, Grecs et Latins se sont réciproque-

rable et autorisée pour tous nos membres, partout où et chaque fois que l'autorité ecclésiastique locale l'estimerait opportune et réalisable.

En foi de quoi nous avons apposé ci-dessous nos signatures et nos sceaux.

III

Déclaration de l'Église des Vieux-catholiques des Pays-Bas sur sa position à l'égard de l'Église Orthodoxe

(7 juin 1922)

En référence aux pourparlers en vue de l'union avec l'Église d'Orient et afin de les promouvoir, les évêques et prêtres de l'Église vieille-catholique des Pays-Bas, réunis durant la semaine de Pentecôte 1922, publient la déclaration suivante :

« Nous comprenons la situation difficile dans laquelle, par suite de leur résistance à la puissance romaine, se sont trouvés nos pères au XVIIIe siècle, ce qui les disposait à faire le plus de concessions possibles;

« Nous ne pouvons que reconnaître avec gratitude le loyal effort déployé par eux pour s'en tenir strictement au point de vue catholique et ne laisser surgir aucun doute à ce sujet dans l'opinion publique;

« Nous voyons un fruit de ces efforts dans les discussions et les décisions prises par le concile d'Utrecht de l'année 1763, tout particulièrement dans les phrases qui se réfèrent à l'opinion, alors admise, qui considérait la juridiction du pape de Rome comme le centre de l'unité;

« Nous concédons que, selon cette opinion, l'Église grecque ou orientale, en raison de sa séparation de Rome devait, sans contredit, être considérée comme schismatique ainsi qu'en a jugé ledit concile;

« Mais nous constatons que le concile du Vatican de l'année 1870 a mis clairement en évidence que les aspirations de l'Église romaine visaient depuis des siècles à anéantir l'épiscopat et l'indépendance des Églises nationales. »

En vertu de ce qui vient d'être dit, nous, évêques et prêtres de l'Église vieille-catholique des Pays-Bas, déclarons que tout en reconnaissant la bonne foi de nos pères, nous ne tenons plus la position qu'ils ont prise à l'endroit de la papauté en l'année 1763, et que, conséquemment, nous admettons sans restriction le caractère catholique de l'Église grecque et orientale.

Utrecht, le 7 juin 1922.

François Kenninck,
archevêque d'Utrecht.

Des controverses au dialogue œcuménique

par

M.-J. Le Guillou, O.P.

Les rapports entre Orthodoxes et catholiques, entre protestants et catholiques ont pris au cours de l'histoire des formes différentes. Il est bon de les analyser en fonction des genres littéraires utilisés, qui, si paradoxal que cela soit au premier abord, sont communs à ces deux types de rapports et peuvent se classer sous les cinq chefs suivants :

1) le genre *Controverses;*
2) le genre *Concordances;*
3) le genre *Histoire critique;*
4) le genre *Symbolique;*
5) le genre *Œcuménique.*

Une telle étude — qui, ne pouvant être exhaustive, devra se contenter d'indications sommaires destinées à donner une idée d'ensemble — permet d'une part de découvrir aussi bien les constantes de ces rapports que l'orientation décisive vers le dialogue, d'autre part de dégager les exigences et la signification d'un véritable dialogue œcuménique.

I. — Le genre « Controverses »

A. — *Les rapports entre Orthodoxes et Catholiques*

Les rapports entre Orientaux et Latins, à partir du moment où ils ont commencé à s'envenimer, ont été sous le signe de la polémique. Dans une méconnaissance mutuelle, qui n'a cessé de s'approfondir, Grecs et Latins se sont réciproque-

ment traités d'hérétiques et ont utilisé, pour se situer les uns à l'égard des autres, un genre littéraire déjà bien consistant : l'*Adversus X* ou, d'une façon plus générale, l'*Adversus haereses*. On connaît d'une part ces traités polémiques des Pères de l'Eglise « contre tel ou tel hérétique », d'autre part ces grands traités « contre les hérésies », représentés par Irénée avec son *Adversus haereses*, Epiphane avec son *Panarion* ou « Pharmacie contre quatre-vingts hérésies », plus connu sous le titre *Haereses* et Philastre de Brescia avec son *Liber de haeresibus*. On sait aussi la tentation permanente de ce genre littéraire : l'amplification abusive des listes d'hérésie par intégration d'opinions qui ne sont pas du goût de l'auteur. Philastre, par exemple, distingue vingt-huit hérésies juives et cent vingt-huit hérésies chrétiennes, chiffres absolument conventionnels.

Nous mentionnerons simplement du côté grec les innombrables *Contre les Latins* (kata Latinon), inaugurés par Photius. Nous ne citerons ici que le *Peri Phrangon kai tinon Latinon* ou *Tractatus contra Francos* en raison de son importance particulière, ayant été attribué à Photius et traduit par Hugues Etherien et ayant passé ainsi dans le matériel polémique connu des Latins. C'est une longue suite de reproches et accusations contre les Latins.

On commence par faire grief à ces Latins de

vivre avec le pape, depuis de nombreuses années, en dehors de l'Eglise catholique et d'être étrangers à l'Evangile et aux traditions des Apôtres et des Pères à cause des rites injustes et barbares qu'ils suivent dont les plus graves et les pires sont les suivants :

1° ils ont introduit le *Filioque* dans le symbole;

2° ils usent des azymes;

3° leurs évêques, en temps de guerre, font partie de l'armée et combattent à la tête des autres;

4° ils jeûnent le samedi et même si la fête de la Nativité de Notre-Seigneur Jésus-Christ ou celle de l'Epiphanie arrive un samedi, ils ne rompent pas le jeûne;

5° ils anticipent le jeûne du carême à partir du mercredi de la première semaine;

6° la semaine où seuls sont permis les laitages, ils ne s'abstiennent pas de viande et ils ignorent l'usage des laitages;

7° ils ne jeûnent pas pendant tout le carême, mais eux-mêmes le jeudi saint ils mangent des œufs, du fromage et du lait et ils permettent à leurs enfants le lait et les œufs tous les dimanches de carême;

8° ils n'exposent pas les images des saints, si ce n'est l'image de la crucifixion, mais cette crucifixion elle-même ce n'est pas chez eux une image peinte, mais sculptée;

9° en entrant dans l'église, ils se prosternent la face contre terre pour prier, ensuite, faisant le signe de la croix avec un seul doigt, ils se relèvent et achèvent la prière de cette façon;

10° la mère de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ils ne l'appellent pas la Mère de Dieu, mais seulement Sainte Marie;

11° dans le sanctuaire pénètre qui veut, même au moment de la célébration de la messe, quels que soient son sexe, sa dignité ou son âge. Les femmes elles-mêmes, quand elles veulent, s'asseyent sur le siège destiné aux évêques. C'est ainsi qu'ils savent distinguer entre choses saintes et profanes;

12° ils mangent des chairs étouffées, du sang, des ours, des chiens des fleuves, des loups et autres animaux immondes et abominables;

13° leurs prêtres et leurs évêques portent des vêtements non de laine, mais de soie avec de nombreuses couleurs. Ils portent des anneaux et des gants. Sur le gant droit est écrit : *manus tanquam a nube*, sur la main gauche : *agnus Dei*;

14° ces mêmes prêtres baptisent seulement dans l'eau mettant le sel dans la bouche du baptisé. Ils crachent dans la main gauche, ils mélangent la salive avec la droite, ils oignent le baptisé. Quant aux baptisés plus avancés en âge et qui sont tombés dans le péché, ils les oignent d'huile pour la rémission de leurs péchés et ils semblent baptiser deux fois;

15° ces mêmes prêtres font chaque jour des purifications et des aspersions pour écarter ce qu'ils craignent, se servant ainsi de rites juifs;

16° ils se signent avec leurs cinq doigts, je ne sais trop comment, et ils se signent ensuite la face avec le pouce;

17° depuis le mercredi qui précède la première semaine de carême jusqu'à Pâques, ils ne chantent pas l'*Alleluia*.

18° ceux qui sont ordonnés diacres, prêtres et évêques délaissent leur femme et dans toutes les régions qui leur sont soumises, ils ont édicté que leurs prêtres quittent leur femme. Mais ceux-ci, non seulement n'ont pas reçu cette décision, mais même, leur première femme étant morte, ils en prennent une seconde et certains même une troisième. Et ils continuent de consacrer impunément et librement;

19° ils disent qu'on ne peut louer Dieu dans d'autres langues que les trois suivantes : l'hébraïque, la grecque et la latine;

20° ils n'ensevelissent pas leurs évêques morts pendant huit jours entiers et les gens des paroisses apportent des cadeaux. Alors ils les ensevelissent non comme nous en avons l'habitude, en arrangeant leurs mains en forme de croix, mais ils les étendent le long des jambes et ils obstruent tous leurs sens avec de la cire. Ils font la même chose pour leurs laïques morts;

21° leurs prêtres célèbrent la messe dans un seul et même temple trois et quatre fois ou bien même dans un autre lieu, ne distinguant pas les choses sacrées des choses profanes.

22° Quiconque d'entre eux donne sa fille en mariage, accepte pour épouse de son fils (ou de son frère ou d'un autre proche parent) la fille du père de son gendre.

23° si un moine devient évêque, il lui est permis librement de manger de la viande; bien plus, les moines eux-mêmes, s'il leur arrive

quelque légère infirmité, mangent de la viande et habituellement tous, même en bonne santé, usent de graisse de porc;

24° pendant le carême les peuples divers ne jeûnent pas de la même manière. La Pologne jeûne pendant neuf semaines, les autres régions ou plus ou moins; les Italiens six;

25° ils ont tous les jours dans l'église la croix du Seigneur et ils la vénèrent et ils la contemplent mais, pendant le carême, ils la cachent dans un lieu secret et ne chantent pas l'*Alleluia*. Le jour du samedi saint ils la sortent, ils la dévoilent et comme sortant du tombeau, ils la montrent au peuple et immédiatement, dans une immense clameur, ils chantent tous l'*Alleluia*. Ils font ainsi pendant de nombreuses heures comme nous, le jour de la Résurrection, nous disons : « le Christ est ressuscité des morts »;

26° de plus lorsque leurs prêtres célèbrent la messe, lorsqu'on récite le saint Evangile ou qu'il y a la consécration des saints mystères la plupart des assistants laïcs s'assoient impudemment, selon leur bon plaisir, et parlent entre eux;

27° ils ne donnent pas la communion comme nous, mais comme ils disent : « le prêtre qui célèbre baise seulement celui qu'il veut communier » et il reçoit ce baiser pour la communion;

28° les évêques ne consacrent pas de prêtres ou d'autres évêques à n'importe quel moment, mais quatre fois dans l'année à des jours fixes[1].

Il serait facile de multiplier les citations de ce genre[2]. Pour montrer la continuité que l'on retrouve dans ce genre d'écrits, résumons rapidement les griefs que fait Siméon de Thessalonique dans son *Traité contre les Hérésies* :

Il reproche aux Latins de ne pas garder les prescriptions des Apôtres touchant les jours de jeûne; de se raser la barbe; de se couper les cheveux; de ne point tenir pour valide la confirmation administrée par un prêtre; de modifier la forme traditionnelle des images; de multiplier les formes de la vie monastique; de ne point garder les ordinations des lois apostoliques, puisqu'ils ont remplacé par une onction l'imposition des mains; de ne donner l'extrême-onction qu'aux mourants; de demander aux papes et aux évêques la permission d'enfreindre certaines défen-

1. *De haeresibus quas in Latinos Graeci devolvunt*; P. G., 140, col. 541-544; cf. J. Hergenröther, *Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia*, pp. 62-71; M. Jugie, dans sa *Theologia dogmatica christianorum Orientalium*, I, Paris, 1926, pp. 367-372, en a donné une édition un peu abrégée que nous traduisons. Ce *De haeresibus* est la traduction d'un opuscule grec *Tractatus contra Francos* (ou bien *De Francis et Reliquis Latinis*); cf. A. Dondaine, *Contra Graecos, premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. XXI, 1951, pp. 362-364.

2. Sur toute cette littérature depuis Photius, cf. Aurelius Palmieri, O.S.A., *Theologia dogmatica orthodoxa (ecclesiae graeco-russicae) ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa*, t. II, Prolegomena, et l'ouvrage de M. Jugie cité plus haut. Il existe d'ailleurs un grand nombre de ces *kata Latinon* encore inédits. Le P. Darrouzès, A.A., a eu l'obligeance de nous en communiquer quelques-uns.

ses, c'est-à-dire de manger de la viande en carême et d'avoir des concubines; d'employer pour la sainte eucharistie des hosties rondes au lieu d'hosties carrées (et pourtant le carré est la forme parfaite); en bref, de violer tous les usages de l'ancienne Eglise[3].

Citons simplement, pour montrer jusqu'où peut aller l'opposition, la remarque que fait notre auteur au sujet des mystères représentés par les Latins à Constantinople (il s'agit vraisemblablement de l'Annonciation ou du baptême du Christ) dans lesquels le Père Eternel lâchait le Saint-Esprit figuré par une colombe :

Quelle contradiction! Si ces Latins croient que le Saint-Esprit procède du Fils, pourquoi ne font-ils pas asseoir le Fils à côté de l'Ancien des jours afin que tous deux puissent lâcher la colombe[4] ?

Ce genre littéraire ne cesse de s'amplifier à travers tout le moyen âge. Il prend un essor encore plus grand après le Concile de Florence et tout particulièrement au XVIe et au XVIIe siècles. Qu'il suffise de citer ici les noms de Meletios Pigas, Nathanael Chycas, Zacharie Gerganos, Georges Coressios, Diamantis Rhysios et surtout d'Eugène Voulgaris dans son libelle *Contre les Latins*. Nous n'oublierons pas de noter le *Pidalion*, compilation de tous les griefs adressés aux Latins, finalement appelés « a-baptisés » et « depuis les temps les plus anciens, hérétiques[5] ».

Les Latins ne le cèdent en rien aux Grecs.

Nous devons commencer par signaler le *De Haeresibus et praevaricationibus Graecorum*[6], œuvre de Léon le Toscan, frère de Hugues Ethérien et demeuré à la cour de Manuel, digne pendant en tant que *Responsio Latinorum* du traité anti-latin cité plus haut. Il recense, en quarante-sept articles, les erreurs et surtout les coutumes des Grecs susceptibles de scandaliser un Latin : il voit dans les coutumes liturgiques, les pratiques pénitentielles et les observances particulières léguées par la tradition les véritables obstacles à l'Union. C'est, comme le remarque le P. Viller, le véritable arsenal où toutes les générations de polémistes latins viendront s'armer.

3. Siméon de Thessalonique, *Contre les hérésies*, ch. 23; P. G., 155, col. 112.
4. *Ibid.*; P. G., 23, col. 112-113.
5. Sur ces personnages et leurs ouvrages, cf. Palmieri, *op. cit.*, pp. 102-123. Il importerait de suivre cette polémique en Russie. — Notons simplement que Verkhovsky, dans sa *Voix d'un orthodoxe contre le papisme en Occident et en Orient*, énumère quarante erreurs catholiques.
6. *De haeresibus et praevaricationibus Graecorum*, traité qui commence par ces mots : « Graecorum intolerabilis redargutio... » (P. G., 140, col. 544-556). C'est la *Responsio Latinorum* au *Peri Phrangon kai tinon Latinon*, dont nous avons parlé plus haut. Il est l'œuvre de Léon Toscan, frère de Hugues Ethérien. A noter qu'il s'agit là d'un témoin immédiat, qui a été à la cour de Manuel une vingtaine d'années. Cf. A. Dondaine, *op. cit.*, pp. 364-366.

Rappelons que Guy de Perpignan, au XIVe siècle, attribue vingt-six erreurs aux Grecs. Il leur reproche, entre autres choses, d'admettre que :

vendre des dignités ecclésiastiques est licite;
la simple fornication n'est pas un péché;
l'usure est permise;
les prêtres grecs ne demandent ni satisfaction, ni restitution pour le [vol
l'usure ou la rapine manifeste;
la confirmation n'est pas un sacrement;
l'Extrême-Onction n'est point utile au corps.

Et il ajoute :

C'est une erreur des Grecs d'affirmer qu'il est licite de tromper un ennemi et qu'il n'y a point de péché à lui nuire même s'il faut user de parjure ou de mensonge.

Et encore :

Evêques, prêtres ou religieux grecs, lorsque les fidèles se confessent, leur ordonnent pour la rémission de leurs péchés, de tuer des Latins et ceux qui sont soumis à l'Eglise latine[7].

Il n'est peut-être pas inutile de citer ici la liste que Caucus, évêque de Corfou, établit, car rien n'est instructif comme les longues listes du XVIe ou du XVIIe siècle, fourmillant d'erreurs vraies ou supposées, de méprises, de confusions incessantes.

1° ils rebaptisent tous les Latins qui se rangent à leur communion;
2° ils diffèrent le baptême des enfants jusqu'à trois, quatre, cinq, six, dix et dix-huit ans;
3° des sept sacrements de l'Eglise, ils ne reçoivent point la Confirmation, ni l'Extrême-Onction;
4° ils nient le Purgatoire, quoiqu'ils prient Dieu pour les morts;
5° ils ne reconnaissent point absolument la primauté du pape;
6° ils nient que l'Eglise Romaine soit la véritable Eglise catholique et qu'elle soit la maîtresse de toutes les autres Eglises. Ils préfèrent même leur Eglise à l'Eglise latine, et ils excommunient le jour du jeudi saint le pape et tous les évêques latins, comme hérétiques et schismatiques;
7° ils nient que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils;
8° ils refusent d'adorer le Saint-Sacrement en la messe de prêtres latins qui consacrent avec du pain sans levain, selon l'ancienne coutume de l'Eglise Romaine confirmée par le Concile de Florence. Ils [illegible] même les autels où les Latins ont célébré et ils ne veulent point

[illegible] Guy de Perpignan (Guido Terreni), *Summa de haeresibus, in qua [illegible] ab initio mundi usque ad ejus tempora*, Coloniae, 1631.

que les prêtres latins célèbrent sur leurs autels, parce qu'ils prétendent que le sacrifice se doit faire avec du pain levé;

9° ils disent que les paroles ordinaires où les Latins font consister la consécration, ne suffisent pas pour changer le pain et le vin au Corps et au Sang de Notre-Seigneur, si l'on n'y ajoute quelques prières et bénédictions des Pères;

10° ils assurent qu'il faut donner aux enfants la communion sous les deux espèces, avant même qu'ils sachent discerner cette viande d'avec une autre, parce que cela est de droit divin. C'est pourquoi ils donnent la communion aux enfants immédiatement après le baptême, et ils tiennent pour hérétiques les Latins qui sont dans un sentiment contraire;

11° ils tiennent qu'il est d'obligation divine aux laïques de communier sous les deux espèces, et ils traitent d'hérétiques les Latins qui croient le contraire;

12° ils affirment qu'on ne peut pas contraindre les fidèles, quand ils ont atteint l'âge du discernement, de communier tous les ans à Pâques; mais qu'il faut les laisser en liberté de conscience;

13° ils ne portent ni respect, ni culte, ni vénération au Très-Saint-Sacrement de l'eucharistie, lors même que leurs prêtres célèbrent; et ils le portent aux malades sans lumière. Ils le gardent de plus dans un petit sac et dans une boîte, sans autre cérémonie que de l'attacher à la muraille; au lieu qu'ils allument des lampes devant leurs images;

14° ils croient que l'hostie consacrée le jour du jeudi saint est bien plus efficace que celles qu'on consacre aux jours ordinaires;

15° ils nient que le sacrement de mariage soit un lien qu'on ne puisse rompre. C'est pourquoi ils accusent d'erreur l'Eglise Romaine, qui enseigne qu'on ne peut rompre le mariage dans le cas d'adultère, et qu'il n'est point permis à aucun de se remarier en ce cas-là. Mais les Grecs enseignent le contraire, et le pratiquent tous les jours;

16° ils condamnent les quatrièmes noces;

17° ils ne veulent point célébrer les solennités de la Vierge, des Apôtres, et les fêtes des autres saints instituées par l'Eglise Catholique et par les Pères aux mêmes jours que nous les célébrons : mais outre qu'ils le font d'une autre manière, ils méprisent les fêtes de plusieurs autres saints très anciens;

18° ils disent qu'il faut abroger le canon de la messe des Latins;

19° ils nient que l'usure soit un péché mortel;

20° ils nient que le sous-diaconat soit aujourd'hui un ordre sacré;

21° de tous les Conciles généraux qui ont été célébrés dans l'Eglise Catholique par les papes en différents temps, ils n'en reçoivent que jusqu'au septième Concile général, qui est le second de Nicée, qu'on assembla contre ceux qui rejetaient les images. Les Grecs ne reconnaissent point du tout les autres, et ne veulent point se soumettre à leurs ordonnances;

22° ils nient que la confession auriculaire soit de précepte ou de droit divin, prétendant qu'elle soit seulement de droit positif et ecclésiastique;

23° ils disent que les confessions laïques doivent être arbitraires.

C'est pourquoi on ne contraint point parmi eux les laïques à se confesser tous les ans et on ne les excommunie pas pour ne le point faire;

24° ils prétendent que dans la confession il n'est pas nécessaire ni de droit divin, de confesser tous les péchés en particulier et dans le détail, non plus que de dire toutes les circonstances qui changent la nature du péché;

25° ils donnent la communion aux laïques, soit qu'ils se portent bien, ou qu'ils soient malades, quoiqu'ils n'aient point auparavant confessé leurs péchés à un prêtre; et cela, parce qu'ils sont persuadés que la confession est arbitraire, et que la foi est la seule et véritable préparation pour recevoir l'eucharistie;

26° ils se moquent des Vigiles des Latins aux fêtes de Notre-Seigneur, de la Vierge et des Apôtres; aussi bien que des jeûnes des Quatre-temps. Ils affectent même de manger ces jours-là de la viande par un mépris qu'ils ont pour les Latins.

27° ils condamnent d'hérésie les Latins, parce qu'ils mangent des viandes étouffées, et d'autres viandes qui sont condamnées dans le Vieux Testament;

28° ils nient que la simple fornication soit un péché mortel;

29° ils affirment qu'il est permis de tromper son ennemi, et que ce n'est pas un péché de lui faire tort;

30° ils sont dans cette opinion à l'égard de la restitution, que pour être sauvé il n'est pas nécessaire de restituer ce que l'on a volé;

31° ils croyent enfin, que celui qui a été une fois prêtre peut retourner à l'état de laïque[8].

Il serait facile de multiplier de telles listes, rappelons simplement Jean SACRANUS[9], auteur d'un traité contre les Ruthènes où il leur reproche quarante erreurs; Gabriel PRATEOLUS[10] ou DUPREAU, Alphonse de CASTRO[11] et Antoine POSSEVIN[12].

8. Cette longue liste est donnée par ALLATIUS dans son *De perpetua consensione*, l. III, c. 10, 2, col. 1055. Elle a été traduite par Richard SIMON dans son *Histoire critique de la créance et des coutumes des nations*, publiée par le sieur DE MOUI, Francfort, 1693, pp. 5-9. C'est cette traduction que nous reproduisons ici.

9. Joannes SACRANUS (Jan z Oswiecima), *Elucidarius errorum ritus ruthenici Johannis Sacrani cracoviensis Ecclesiae canonici*, anno Domini 1500 scriptus. Cf. aussi LASICIUS, *De Ruthenorum, Moscovitarum et Tartarorum religione, sacrificiis et funerum ritu*, Spirae, 1582.

10. Gabriel PRATEOLUS (Dupréau), *De vitis, actis et dogmatibus omnium haereticorum, qui ab orbe condito ad nostra usque tempora et veterum et recentium authorum monimentis proditi sunt elenchus alphabeticus*, Cologne, 1569.

11. Alphonsus DE CASTRO, *Adversus omnes haereses*, Paris, 1534.

12. POSSEVIN, *Capita, quibus Graeci, et Rutheni a Latinis in rebus fidei dissenserunt, postquam ab Ecclesia catholica Graeci descivere, tradita in magno consensu procerum, Joanni Basilii magno Moscoviae Duci, S. Martii [illegible], In Civitate Moskva : quibus brevis, dilucida et solida errorum Graecorum et Ruthenorum refutatio continetur*. Cf. Stanislas POLCIN, S.J., *Une tentative d'union au XVIe siècle : la mission religieuse du P. Antonin Possevin, S.J., en Moscovie* (1581-1582), dans *Orientalia christiana analecta*, Rome.

Nous ne pouvons passer sous silence les reproches adressés à l'Eglise russe par le P. Pierre SKARGA, S. J. Il relève en elle dix-neuf erreurs. Mais la raison profonde de la grande pitié de l'Eglise russe, selon lui, est triple :

1) *Le mariage des prêtres*. Cette coutume de l'Eglise orientale, dit Skarga, n'est pas une grande déviation; on a pu même avoir des raisons plausibles pour l'introduire. Mais nous enseignons que le célibat est, pour les prêtres, plus convenable, et plus utile pour l'Eglise de Dieu; en cela nous suivons le conseil du Seigneur et l'exemple des nombreux saints de l'Eglise d'Occident et d'Orient.

2) *Le slavon en tant que langue liturgique*, introduit, selon Skarga, à dessein par les Grecs pour tenir les Russes en ignorance, et, par conséquence, en servitude spirituelle. Skarga est persuadé que ce n'est que moyennant le grec ou le latin qu'on peut atteindre la perfection dans les sciences et dans la foi, car toutes les langues — à l'exception de ces deux — changent continuellement et ne possèdent aucune grammaire solide. C'est pourquoi notre auteur pense que, dans le monde entier, il n'a jamais existé et n'existera jamais une académie ou un collège ou on enseignerait la théologie, la philosophie et les sciences libérales autrement qu'en grec ou en latin. Par la langue slavonne, qui n'est plus comprise parfaitement par personne, déclare Skarga, on ne peut jamais devenir savant. Toute la science des prêtres russes consiste en ceci, qu'ils apprennent à lire le slavon, tandis que l'Eglise romaine avec la foi a toujours répandu les écoles latines, afin que chaque nation puisse progresser dans les sciences pour ainsi préserver la foi d'affadissement. Comme l'Eglise catholique romaine ne possède qu'une seule foi, ainsi elle n'emploie qu'une seule langue dans les écoles, dans les académies et dans les églises, et c'est le latin.

3) La dernière raison de la décadence de l'Eglise dissidente russe est *l'ingérence des pouvoirs civils dans les affaires ecclésiastiques*[13].

Citons encore Antonius CASTRONUOVO, O. S. A. qui dans son *Trattato contra i Greci, nel quale ri scuopreno le superstitioni, heresi et abusi loro raccolti da Fra Antonio* CASTRONUOVO *del Ordine di S. Agostino...* (1579) ne dénombre pas moins de cent trois erreurs dans l'administration des sacrements.

Il ne faudrait pas oublier que le fait de la lutte contre les protestants amène les auteurs du XVIe et du XVIIe siècle à situer les Orthodoxes dans une grande perspective hérésiologique qui aboutit à Luther. On pourrait voir un dernier avatar — l'avatar le plus tragique — de cette attitude dans les remarques de Joseph de Maistre sur les Eglises orthodoxes.

C'est une vérité fondamentale dans toutes les questions de religion que toute Eglise qui n'est pas catholique est protestante. C'est en vain

13. Pierre SKARGA, *O jednosci kosciola Bozego pod jednym pasterzem*, Wilno, 1590 (en polonais). Pour ce qui est de cette triple raison, cf. POLCIN, *op. cit.*, pp. 96-97.

qu'on a voulu mettre une distinction entre les Eglises schismatiques et hérétiques [...]. Tout chrétien qui rejette la communion du Saint-Père est protestant ou le sera bientôt [...]. Toutes ces Eglises séparées du Saint-Siège au commencement du XIIe siècle peuvent être comparées à des cadavres gelés dont le froid a conservé les formes [...]. Les Eglises photiennes sont conservées au milieu du mahométanisme comme un insecte est conservé dans l'ambre [...]. Les Eglises photiennes sont plus éloignées de la vérité que les autres Eglises protestantes; car celles-ci ont parcouru le cercle de l'erreur, au lieu que les autres commencent seulement de le parcourir [...]. Tout ami de cette unité doit donc désirer que l'antique édifice achève de crouler incessamment sous les coups de la science protestante, afin que la place demeure vide pour la vérité[16].

La logique même de ce genre de controverse est de développer et de justifier l'opposition pour elle-même. Cette opposition ne cesse de s'approfondir au cours de l'histoire en fonction même du développement, et cela d'autant plus que le genre littéraire se transmet et que les auteurs se copient les uns les autres. On aboutit ainsi, tant du côté latin que du côté grec, à des listes d'erreurs qui mêlent tous les plans.

Nous noterons de plus une double loi de ce genre littéraire : la tendance à l'amplification et à la non-vérification par manque de sens critique. Quelques détails, isolés de l'ensemble où ils prendraient leur sens, prennent une importance démesurée et deviennent les caractéristiques d'un système dont ils ne sont le plus souvent qu'un élément très secondaire.

Nous avons analysé de près ce genre littéraire, parce qu'il produit malheureusement le mieux l'incompréhension réciproque des Grecs et des Latins. Il faut cependant noter que, périodiquement, les meilleurs des controversistes ont tenté de réduire les divergences aux oppositions essentielles : la procession du Saint-Esprit, l'obéissance au pape[17].

La controverse était entendue alors au sens d'une « disputatio », c'est-à-dire d'une joute dialectique doctrinale. On retrouve constamment dans les textes latins la formule « disputans contra errores graecorum » :

Lorsque Frère Guillaume-Bernard partit pour Constantinople il espérait travailler à la réunion des Grecs séparés de la communion de l'Eglise romaine « desiderio salutis gentium sacrificatus transivit in Graecium Verbo Domini praedicans et disputans contra errores Graecorum ».

« Disputans » le mot exprime bien la mentalité de Frère Guillaume et de ses confrères pour qui le problème du schisme grec était une

[16] H. de Wegerin. *Op. cit.*

[17] Il faudrait citer les travaux de saint Anselme et de Anselme de Havelberg, Saint Thomas, *Contra errores Graecorum*, Matthieu d'Aquasparta, *Tractatus de autorita Sancti processione ex Patre Filioque*...

question de divergences doctrinales dont le remède spécifique consistait en une démonstration théologique [16].

Le genre *Contra graecos* peut ainsi s'ouvrir à des perspectives plus dialoguantes. Il peut s'orienter vers le dialogue, soit par la qualité de l'information, soit par le souci de se situer sur le plan même de l'adversaire, en prenant son point de départ au cœur même de sa pensée.

Un exemple particulièrement net de cette attitude nous est donné par le *Contra graecos* [17], œuvre d'un théologien dominicain français résidant à Constantinople, ce mystérieux helléniste aux services duquel eurent recours des nonces envoyés par Grégoire IX au Patriarche grec de Constantinople, Germain II, en 1234. Ce frère prêcheur entend discuter la procession du Saint-Esprit en partant des affirmations proprement grecques, c'est dire qu'il entend faire à l'adversaire le bénéfice de s'en tenir à sa propre tradition. Il s'agissait là d'une attitude nouvelle et audacieuse parce qu'elle supposait une exploration de la littérature patristique grecque qui n'avait pas encore été poussée, par les Latins, aussi loin que l'exigeait la démonstration souhaitée (il s'agissait de s'informer de tout l'héritage grec, des conciles reçus par eux, des canons et des décrets disciplinaires qu'ils admettaient et de ceux qu'ils opposaient aux Latins : notre auteur ira jusqu'à invoquer, pour la détermination du *Filioque*, un concile *in occidentalibus partibus*, concile qui ne peut être né que dans l'esprit d'un Latin aux prises avec les Grecs) et parce que la concession, faite à l'adversaire, de s'en tenir au bénéfice de sa propre tradition privait le polémiste de moyens précieux d'argumentation [18].

Le bilan de l'activité des théologiens dominicains travaillant dans la ligne de cet auteur anonyme serait selon le R. P. Dondaine particulièrement bénéfique :

> Au départ, c'est là un fait incontestable, le monde religieux grec, les sources de sa pensée, sa tradition étaient à peu près hermétiquement fermés aux latins. On sait à quelles bribes se réduisaient les survivances des anciens contacts. Ce n'étaient plus que des vestiges, ou bien des échos à peine perceptibles. Chez un Pierre Lombard, qui ne bénéficia point de l'œuvre d'un Hugues Ethérien, chez un Anselme de Havelberg, qui eut cependant l'occasion de rencontres réelles, l'authentique tradition grecque se trouvait des plus réduites. Un siècle plus tard des voies sont ouvertes; les théologiens latins réapprennent les Pères oubliés. Saint Thomas compose sa monumentale *Chaîne d'Or* sur les quatre Evangiles; Matthieu d'Aquasparta peut produire une magnifique cou-

16. Loenertz, *La Société des frères pérégrinants. Étude sur l'Orient dominicain*, Rome, p. 76.
17. Cf. A. Dondaine, *op. cit.*, pp. 320-446.
18. Cf. A. Dondaine, *op. cit.*, pp. 338-340.

ronne de textes patristiques grecs sur la procession du Saint-Esprit.

Dès le *Contra Graecos* de 1252, l'apport nouveau est considérable, la trame d'autorités, Pères et conciles, y est richement montée, solide malgré des imperfections de détail. Peut-être même faudrait-il reculer jusqu'à 1234 les premiers bénéfices du travail des frères prêcheurs de Constantinople, car la relation des nonces de Grégoire IX est déjà étayée d'une documentation de choix.

La part des ordres mendiants dans cette nouvelle prise de contacts avec l'Eglise de Byzance fut prépondérante : celle des fils de saint François davantage dans les missions diplomatiques qui leur furent confiées par la papauté; celle des frères prêcheurs sur le plan intellectuel des controverses théologiques. Car c'est un fait, presque tous les écrits de la polémique latine anti-grecque à cette époque sont d'origine dominicaine; il n'y a d'exceptions que pour Nicolas de Cotrone — qui d'ailleurs était grec de naissance — et pour Raymond Lulle, lequel suit une voie propre, sans rapport avec les écrits des Pères. Matthieu d'Aquasparta est trop redevable au *Contra Graecos* pour être excepté. Or, ce qui caractérise les travaux dominicains c'est qu'ils furent tous entrepris, celui de saint Thomas mis à part, en terre grecque. Leurs auteurs bénéficièrent du contact immédiat avec l'Eglise byzantine, dont ils perçurent mieux les faiblesses et les erreurs, mais aussi accédèrent sans intermédiaires aux sources de sa pensée. Si les objets de la polémique posèrent des limites, souvent étroites, au champ de leurs enquêtes, il les obligèrent aussi à multiplier le nombre des témoins interrogés. Ce n'est point par hasard que l'anonyme de 1252 et Buonaccorsi nous ont transmis des pièces d'une extrême rareté; ils recueillaient les matériaux nécessaires à leur œuvre apologétique. Y eut-il jamais, de la part des Latins, semblable effort pour découvrir la tradition grecque, ses Pères et leur pensée authentique[19] ?

Nous serions pour notre part plus réservés. Ces auteurs, il est vrai, tout en dépassant la pure perspective de controverse définie plus haut, se sont ouverts au dialogue. Comme l'a souligné le P. Chenu, « même avec l'Islam, les conjonctures nouvelles ont conduit à fonder des écoles de langues pour le dialogue au lieu d'armer des chevaliers pour la guerre[20] ». On trouve d'ailleurs un écho de cette position de principe ouverte au dialogue dans cette remarque de saint Thomas :

Il faut recourir aux autorités qui sont reconnues et acceptées par ceux avec lesquels la controverse est engagée. Dans l'hypothèse d'une discussion avec des Juifs, il importe de se fonder sur les autorités de l'Ancien Testament, dans le cas d'une controverse avec des Manichéens qui rejettent l'Ancien Testament on se limitera aux autorités du Nouveau, avec des schismatiques, tels les Grecs, qui reconnaissent l'un et l'autre Testament sans accepter la doctrine de nos *Sancti*, on prendra

19. A. Dondaine, *op. cit.*, pp. 427-428.
20. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas*, Vrin, 1950, p. 253.

appui sur les autorités des deux Testaments et sur les Docteurs acceptés par eux[21].

Cependant, malgré leur volonté d'ouverture, les Occidentaux gardent une position apologétique de réfutation de thèse à thèse et surtout, ils ont un complexe de supériorité qui les ferme à la véritable compréhension des attitudes et des points de vue grecs. Saint Thomas lui-même, d'ordinaire si serein et qui a fait un magnifique effort pour mieux saisir les données du problème à propos du *Filioque*, ne se laisse-t-il pas aller à accuser les Grecs d'ignorance et de mauvaise foi « ex ignorantia vel ex protervia »[22] ? Matthieu d'Aquasparta ne dit-il pas que les Grecs « ont interposé entre eux et le Saint-Esprit des voiles nombreux » et que le plus épais d'entre eux est leur immense orgueil, tout opposé à l'humilité latine[23].

Il est cependant un témoin privilégié d'une authentique compréhension, Humbert de Romans. Certes, il peut se trouver encore sous sa plume quelques expressions un peu dures, mais son attitude profonde révèle une volonté de compréhension absolument étonnante pour l'époque :

On peut mesurer l'étendue de la faute que commettent ceux qui provoquent ainsi des schismes à cette parole du Seigneur : « Celui qui scandalise un de ces petits, il vaudrait mieux pour lui qu'il soit jeté au fond de la mer avec une meule au cou. » De quelle faute donc, et bien plus grave, se rend coupable celui qui scandalise toute une multitude d'âmes! Au surplus, n'oublions pas que les Grecs sont nos pères dans la foi, nos devanciers dans la vie chrétienne; un profond respect leur est donc dû, celui qu'on doit à la paternité. S'il est plus mal de scandaliser ses parents que d'autres personnes, on peut juger de la gravité du scandale dont il est ici question.

Les Grecs, dit-on, n'ont plus autant qu'autrefois le goût de la sagesse; chez eux la sagesse a perdu quelque chose de sa vitalité. Leurs esprits sont entachés d'ignorance : ils sont frappés d'une cécité qui rappelle celle dont Israël fut atteint après avoir connu des heures lumineuses. Il serait d'autant plus grave de les scandaliser, de même qu'il

21. Saint Thomas, *Quodl. IV*, art. 18.

22. Saint Thomas, Ia Pars, qu. 36, a. 2 c.

23. Viller, S.J., *La question de l'union des Eglises entre Grecs et Latins depuis le Concile de Lyon jusqu'à celui de Florence*, 1274-1438, dans *R.H.E.*, 1921, pp. 260-305, 515-532; 1922, pp. 20-60). C'est un des articles les plus éclairants que nous connaissions sur les rapports entre Grecs et Latins. Cette citation se trouve, pp. 270-271.

L'obstacle le plus grave entre Grecs et Latins était certainement la méfiance. Le P. Viller souligne que le pape avait dit : « La paix qui a été faite n'est qu'une paix pour rien et une union de comédie », et il rapproche cette parole de l'affirmation de Laurent de Chio « non unio facta sed ficta » (*De expugnatione Constantinopolis*; P. G., 159, col. 927) et du titre de la traduction de Creyton de l'histoire du Concile de Florence de Syropoulos : « Vera historia unionis non verae », La Haye, 1660, *op. cit.*, p. 264.

est beaucoup plus mal de placer un obstacle sur le chemin d'un aveugle que d'encombrer la route d'un homme qui voit clair.

Et puis, ces schismatiques sont sous une telle emprise, ils sont si peu préparés et si peu aptes à cette œuvre de la réconciliation, tant et de si graves obstacles les paralysent que, dans l'état présent des choses, toute possibilité de revenir à l'unité de l'Eglise leur est enlevée. Même s'ils le voulaient, il faudrait pour cela que Dieu, en vertu de sa miséricorde, leur en ouvrît la route. Aussi vaut-il mieux les plaindre que les exaspérer...

Plutôt que de nous indigner, recourons à la prière, à l'exemple du Seigneur qui demanda avec tant de ferveur l'unité pour les siens : Faites qu'ils soient un comme nous sommes un[24]!

Il a bien vu que l'obstacle majeur était la défiance réciproque :

Il serait souhaitable que la majorité des latins cesse de mettre en doute la possiblité du retour des Grecs. Nombreux sont ceux qui se défient des paroles et des promesses des Grecs au point qu'ils ne croient jamais à leur volonté de tenir leurs engagements. C'est la raison pour laquelle ils n'ont point souci de traiter de leur réconciliation ou d'en entendre parler. Cette attitude n'est pas raisonnable : plutôt que de perdre ainsi espoir pour toujours, il vaut certainement mieux tenter quelque chose en faveur de l'union. D'ailleurs le pire qui puisse arriver ne serait que le retour des séparés à l'état dans lequel ils sont aujourd'hui.

Nombreux sont les Latins qui se soucient peu ou pas du tout de la triste situation des Grecs. Pourtant les Grecs sont des chrétiens comme eux. Ces Latins font penser au prêtre et au lévite qui, rencontrant sur la route un de leurs frères blessés, passèrent sans prendre soin de lui.

C'est une loi de nature que tous les membres compatissent au mal de l'un d'entre eux, qu'ils prennent soin les uns des autres. Dès qu'un membre souffre, tous les autres souffrent avec lui. Aussi commettent-ils un péché contre nature, ces Latins qui n'ont point souci de ce que les Grecs, membres d'un corps auquel eux-mêmes appartiennent, sont dans une situation difficile. L'infirmité de ces derniers, au point de vue de la foi, est plus grande que celle des Latins, et c'est au sujet de tels malades que l'Apôtre a dit : « Assistez celui dont la foi est vacillante. » Mais où donc sont les médecins[25] ?

Il préconise les moyens de contact qui peuvent permettre une compréhension réciproque.

Un des facteurs importants de la réunion c'est la connaissance de la langue grecque. Dans la primitive Eglise les prédicateurs n'auraient

24. Humbert de Romans, *Opus tripartitum* (texte dans Brown, *Appendix ad Fasciculum rerum expectandarum et fugiendarum*, II, Londres, 1690; texte incomplet dans Mansi, t. 24, col. 109-131).
25. *Ibid.*

jamais pu convertir les peuples dont la langue leur était inconnue, si le Seigneur ne leur avait accordé le don des langues. Mais cette effusion des charismes du Saint-Esprit ne devait avoir qu'un temps; passé ce temps, l'Eglise dut se préoccuper d'acquérir, par l'étude, la science qu'elle ne recevait plus directement de Dieu. C'est pourquoi l'Eglise aurait toujours dû et devrait encore s'appliquer soigneusement à l'étude des diverses langues... Pour le moment, hélas! si petit est le nombre des Latins connaissant le grec que, même à la Curie romaine, on trouve à peine quelques personnes capables de lire les lettres que de temps à autre les Grecs y expédient.

Il faudrait aussi que les Latins aient à leur disposition un grand nombre de livres grecs et en particulier tous les écrits des théologiens et des commentateurs, ceux qui ont trait à leurs conciles, à leurs statuts, à leurs fonctions ecclésiastiques, à leurs histoires, à leurs œuvres, surtout celles qu'ils ont accomplies depuis l'ère chrétienne[26].

A la faveur de cette connaissance authentique qu'il a de la réalité grecque, Humbert de Romans a suggéré des initiatives qui, si elles eussent été suivies, eussent pu modifier le cours de l'Histoire.

Si l'Eglise romaine avait envoyé plus fréquemment des ambassadeurs; si, dans ce but, elle avait choisi des hommes vertueux et prudents dont la suite n'eût été composée que de gens honorables; si ces hommes, en toutes circonstances, avaient agi avec sagesse, ne parlant aux laïcs et au clergé que de la paix et des choses relatives à leurs missions; s'ils n'avaient pas manqué de visiter aussi les Latins qui habitent en Achaïe et dont on dit qu'ils auraient grand besoin de correction; s'ils avaient mis un terme aux excès et aux méfaits de ces Latins contre les Grecs; s'ils avaient eu la délicatesse de ne rien accepter des Grecs et de solder leurs dépenses avec leur propre argent, il est probable que cette manière de faire n'aurait pas été sans fruits. On objecte que les Grecs sont des gens orgueilleux; j'ignore si c'est vrai; en tout cas, une démarche humble de la part des Latins serait un excellent moyen de briser leur superbe[27].

Humbert de Romans eût souhaité que le pape se rendît lui-même à Constantinople pour traiter de cette question de l'union.

C'est avant tout au pape qu'incombe ce souci. Il tient la place du Christ sur terre; aussi lui appartient-il spécialement de poursuivre l'œuvre du Christ.

Le Christ est descendu du ciel pour unir ceux qui vivaient séparés, « c'est-à-dire les Juifs et les Gentils », et pour les garder tous ensemble dans le même bercail. Son Vicaire ne devrait donc pas hésiter même à se rendre en Grèce si une telle démarche devenait nécessaire et fondait

26. *Ibid.*
27. *Ibid.*

l'espoir d'une union entre Grecs et Latins. Le pape n'est-il pas le père des chrétiens non seulement latins, mais aussi grecs, bien que ces derniers se montrent des fils moins fidèles ? Or, l'amour paternel demande qu'un père prenne soin de tous ses fils, de celui qui demeure dans la fidélité et obéissance sans doute, mais aussi de celui qui se conduit d'une façon déraisonnable et en rebelle : qu'on se rappelle l'attitude du père de l'enfant prodigue. Il convient que le pape prenne grand soin de l'intérêt des Grecs en dépit de leur rébellion et de leur infidélité [...].

Le pape est l'époux de l'Eglise universelle. Dans le sein de l'Eglise, deux fils se combattent, le Grec et le Latin, comme dans le sein de Rébecca Jacob et Esaü. L'époux digne de ce nom et au cœur bon pourrait-il se rendre compte de cette situation sans en éprouver de la peine ni se soucier de son épouse en proie à un aussi grave tourment ?

Le pape est le juge universel. A ce titre lui revient le soin de rétablir la concorde entre les parties adverses [...].

Le pape est le pilote de l'Eglise, ce navire chargé de passagers qui tous tendent vers le même rivage, la patrie céleste : c'est son office d'amener tous ceux qu'il conduit à se tenir dans l'union et la concorde pendant la navigation, selon la recommandation de l'Apôtre : *Ne faites qu'un corps et un esprit : une, en effet, est l'espérance à laquelle vous êtes appelés de par votre vocation* [...].

Cette entreprise de réconciliation dépend si entièrement de lui que toute initiative prise indépendamment de lui dans cet ordre de choses ne peut qu'être inutile et vaine. Aussi doit-il craindre beaucoup, s'il se montre négligent à cet égard, que Dieu ne lui impute spécialement ce mal. C'est sur lui que pèse l'obligation comme elle a pesé sur le Christ, qui a dit : *Je suis le Bon Pasteur*, et encore : *J'ai d'autres brebis et il me faut les amener pour qu'il n'y ait qu'un seul bercail*[28].

28. *Ibid.* Barlaam exprimera plus tard les mêmes points de vue : il espérait la réunion d'un concile général, où Occidentaux et Orientaux se fussent rencontrés et qui se fût tenu en Orient. On sait que le Concile de Florence faillit en effet se tenir en Orient.

« Vous avez deux moyens de réaliser pacifiquement l'unité : Vous pouvez ou convaincre les savants qui, à leur tour, agiront sur le peuple, ou persuader à la fois les peuples et les savants.

Convaincre les savants est facile. S'il en vient trente ou quarante auprès de vous, vous tomberez aisément d'accord, puisque vous et les autres vous ne désirez que la Vérité, et de retour en Orient les savants ne pourront absolument rien sur le peuple. Les hommes se lèveront, par jalousie ou par vaine gloire, peut-être croyant bien faire, qui enseigneront tout le contraire de ce que vous avez défini : « Mes frères, diront-ils aux Grecs, ne vous laissez pas séduire par des hommes vendus à prix d'or et gonflés d'orgueil; ils désirent ce qu'ils veulent. Ne changez rien à votre foi. Et on les écoutera... »

Pour persuader à la fois le peuple et les savants, ajoutait Barlaam, il n'est qu'un seul moyen, le concile général tenu en Orient, car les Grecs admettent que tout ce qui a été déterminé dans un concile général est conforme à la foi. « Vous m'objecterez qu'il y a déjà eu, à Lyon, un concile pour traiter de l'union, et personne ne pourra faire accepter des Grecs que le Concile de Lyon eût été œcuménique, si un autre Concile ne le déclare. Les Grecs présents à Lyon n'avaient pas été délégués ni par les quatre Patriarches qui gouvernent l'Église Orientale, ni par le peuple, mais par l'empereur seul qui, sans chercher à gagner les volontés, a réalisé l'union de vive force : « Aux quatre Patriarches envoyez donc des légats, sous leur présidence un Concile

Le genres des controverses entre catholiques et Orthodoxes est donc un genre extrêmement complexe : il embrasse aussi bien l'attitude la plus polémique que l'attitude d'ouverture au dialogue.

B. — *Les rapports entre protestants et catholiques*

Il est naturel que nous retrouvions dans les rapports entre catholiques et protestants le genre, si commode, de l'*Adversus haereses*. Il a donné lieu a une immense littérature née d'un véritable opportunisme. Visant uniquement à confondre l'adversaire soit en le réfutant, soit en le discréditant, les polémistes ne cherchent qu'à l'accabler d'arguments sans grand souci de leur provenance. Ils invoquent aussi bien la Bible que les Pères ou l'Histoire ou la raison ou l'analogie de la foi. Il s'agit en définitive de faire flèche de tout bois, en répondant du tac au tac, argument pour argument, sans prendre de recul véritable. Cette littérature opportuniste et désordonnée, qui n'a cessé de s'amplifier pendant plusieurs dizaines d'années s'est finalement codifiée, tant du côté catholique que du côté protestant, dans de véritables synthèses d'argumentations ordonnées selon un ordre systématique ou chronologique. C'est ainsi que nous avons les fameuses *Centuries* des années 1560 à 1570 et l'*Examen Consilii Tridentini* de Martin CHEMNITZ[29] du côté protestant; les *Controverses* de BELLARMIN du côté catholique.

Les catholiques ont commencé par répondre aux erreurs luthériennes, thèse à thèse, et c'est ainsi qu'ils ont commencé par dénombrer les erreurs, les mensonges ou les contradictions de Luther. Jean ECK avait composé pour la diète d'Augsbourg un mémoire où, en 404 articles, il relevait les erreurs luthériennes. DIETENBERGER relevait chez Luther 874 mensonges et plus de 1.000 trahisons du texte de la Bible. Plus tard Bellarmin portera ce chiffre à 1.100. COCHLÆUS découvrait, lui, 91 contradictions; puis il améliora sa liste qui parvint au chiffre de 132; finalement il en dénombra 500[30]. Le P. FEUARDENT, O.F.M. dans sa *Semaine première des dialogues* (1585), énu-

général aura lieu, qui fera l'union, et nous tous qui aurons assisté à ce Concile dirons au peuple : voici ce que le saint Concile général a déterminé, votre devoir est d'observer ses décisions et tous se soumettront » (cf. VILLER, S.J., *op. cit.*, pp. 22-23.)

29. M. CHEMNITZ, *Examinis Concilii Tridentini... Opus integrum quatuor partes, in quibus praecipuorum capitum totius doctrinae papisticae firma et solida refutatio, tum ex sacrae scripturae fontibus, tum ex orthodoxorum Patrum consensu collecta est* (1565-1573), Francfort, 1591. Cf. aussi : CHAMIER, *Epistolae jesuiticae*, 1599-1601; CHAMIER, *Panstratia catholica*, 1621.

30. Cf. Y.-M.-J. CONGAR, *Luther vu par les catholiques, ou de l'utilité de faire l'histoire de l'Histoire*, dans *R.S.P.T.*, octobre 1950, p. 512.

merait 174 erreurs; dans sa *Seconde semaine* (1598) 465; enfin dans sa *Theomachia calvinistica*, il se donnait la gloire de réfuter 1.400 erreurs luthériennes[31]. Nous retrouvons ainsi ces fameuses listes d'erreurs que nous avons déjà vu intervenir de façon si malencontreuse dans la polémique entre Orthodoxes et catholiques. Nous retrouvons aussi le procédé qui consiste à rapprocher les erreurs luthériennes des erreurs antérieures. Dès 1521, dans sa condamnation des thèses luthériennes, la Sorbonne ajoutait à chaque article des renvois aux anciens hérétiques. L'opinion de Luther sur l'autorité des papes avait déjà été condamnée chez les Vaudois; celle qui concernait les mérites, chez Jovinien, etc. Van SICHEM, PATOMUS et Noël BEDA reprochent à Luther de renouveler les erreurs de Wiclef, Huss, des ariens, des cathares, des ébionites; FISCHER rattache Luther aux manichéens, aux novatiens, et DUPRÉAU, que nous avons déjà rencontré dans la lutte contre les Orthodoxes, remonte à la création du monde, aux astharorithes, aux baalites pour en venir à Luther, Anté-Christ lui-même[32].

Les polémistes catholiques ont de plus essayé de disqualifier définitivement le protestantisme en s'attaquant à la vie de Martin Luther. Il faut faire ici une place spéciale à l'ouvrage de COCHLEUS : *Commentarii de actis et scriptis Martini Lutheri*[33] (1549), dont l'influence a été décisive tant dans l'historiographie catholique concernant Luther que dans la polémique antiluthérienne. Il a fixé pour des siècles l'image d'un Luther violent, sensuel, orgueilleux, sans véritable profondeur religieuse ou chrétienne : c'est celle que nous retrouvons

31. F. FEUARDENT, O.F.M., *Semaine première des dialogues*, Paris, 1586; *Seconde semaine des dialogues*, 1598; *Theomachia calvinistica sedecim libris profligata, quibus mille et quadrigenti hujus sectae novissimae errores... refelluntur*, Paris, 1604.

32. Cf. POLMAN, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle*, Gembloux, 1932, pp. 196-197.

Voir en particulier : Bernard VON LUTZENBERG, O.P., *Catalogus haereticorum omnium pene qui a scriptoribus passim literis proditi sunt, nomina, errores et tempora quibus vixerunt ostendens libri quatuor*, Cologne, 1522; J. FRANK, O.P., *Fructus quibus dignoscuntur haeritici, eorum quoque nomina ex Philastrio, Epiphanio, Augustino, Eusebio, etc., et quibus armis devincendi*, Ingolstadt, 1551; DE CASTRO, *Adversus omnes haereses*; LIMBANUS, *Tabulae vigentium nunc atque grassantium passim haereseon*, Anvers, 1558; *Dubitantius de vera certaque per Jesu Christi Evangelium salutis aeternae via instructus*, Cologne, 1571; G. PRATEOLUS, *Elenchus haereticorum omnium, qui ab orbe condito ad nostra usque tempora, veterumque et recentium auctorum monimentis proditi sunt, vitas, eorum origine, institutis et temporibus, quibus suis prestigiis mundo imposuerunt et Ecclesiae Dei insultarunt* (1568), Cologne, 1605; C. FRANK, *Catologus haereticorum, hoc est, elenchus alphabeticus de vitis, sectis et dogmatibus omnium haeriticorum*, Ingolstadt, 1576, trad. allemande, 1576; N. HERBORN, O.F.M., *Monas sacro sanctae Evangelicae doctrinae ab orthodoxis Patribus in haec usque saecula veluti permanus tradita*.

33. Cf. russi son *Luther septiceps ubique sibi, suisque scriptis contrarius* (1529).

encore dans les ouvrages si érudits des JANSSEN, DENIFLE ou GRISAR[34].

Jean ECK peut être considéré comme l'inventeur du manuel de polémique antiluthérien : il a composé en effet un *Enchiridion locorum communium adversus lutherum et alios hostes Ecclesiae*[35] (1525) qui fut réimprimé quatre-vingts fois en cinquante ans et traduit en plusieurs langues. Il résume brièvement et méthodiquement tous les points controversés, expose la doctrine catholique, les arguments scripturaires, les arguments patristiques et réfute toutes les objections touchant l'Eglise, les conciles, la primauté, la tradition, la foi, les bonnes œuvres, les sacrements, la liberté, le culte des images, etc.

Le P. Polman[36] résume ainsi les traits caractéristiques de la méthode polémique de ceux qu'il appelle les dogmaticiens.

En général, ces auteurs insistent sur le rôle prédominant des autorités non bibliques, d'après lesquelles la Bible elle-même doit-être expliquée; certains même parlent de celle-ci en des termes qui étaient de nature à scandaliser les adversaires. Aussi dans la discussion donnent-ils souvent la place d'honneur à l'argument tiré des écrits patristiques; et ils aiment à citer certains ouvrages dont les protestants rejettent l'authenticité. Ils allèguent aussi les auteurs scholastiques, tant détestés par les Réformateurs. Ensuite ces polémistes catholiques aiment à faire ressortir les contradictions des protestants, non seulement avec leurs principes bibliques, mais aussi avec eux-mêmes et avec leurs collègues. Ils se permettent de formuler des doutes au sujet de l'honnêteté et de la loyauté des mobiles de leurs adversaires; ils critiquent leur vie privée, mettent en lumière la décadence morale que la propagande de leurs idées a causée. Enfin ils adoptent un ton violent, souvent hautain qui implique un certain mépris pour les protestants [...]. Il est certain qu'elles (ces caractéristiques des ouvrages polémiques) ont con-

34. Cf. Ad. HERTE, *Das katholische Lutherbild in Banne der Lutherkommentare des Cochlaus*, 3 vol., Munster, 1943.

35. J. ECKIUS, *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae* (1525).

Voir aussi : FISHER, *Assertionis Lutheranae confutatio* (1523), Anvers, 1545; J. DRIEDO, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (1533), Louvain, 1550; A. DE CASTRO, *Adversus omnes haereses* (1534), Anvers, 1565; A. PIGHIUS, *Hierarchicae ecclesiasticae assertio*, Cologne, 1538; M. PERESIUS AIALA, *De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus, deque authoritate ac vi earum sacrosancta adsertiones* (1549), Cologne, 1560; S. HOSIUS, *Confessio catholicae fidei* (1551); *Confutatio prolegomenon Brentii* (1557); LINDANUS, *Panoplia evangelica sive de Verbo Dei evangelico libri V, quibus ex scriptura prophetica et Apostolica illius eruitur et declaratur indoles atque natura : partes explicantur, scriptum atque non scriptum, et quae ad Traditiones indubitato Apostolicas, licet non scriptas, ut fide tamen pari suscipiendas pertinent, pertractantur. Denique Verbum Dei non scriptum, sed traditum, adversus infesta Catholicae Christi seu Ecclesiae hostium tela et arietationes omnes defenditur*, Cologne, 1560.

36. Cf. POLMAN, *op. cit.*, pp. 362-363.

tribué à irriter les adversaires et à empêcher tout échange de vues pacifique avec eux. Elles ont ainsi hâté la séparation définitive entre les protestants et l'Eglise.

Ces particularités de la méthode des « dogmaticiens » proviennent de leur conviction profonde, non seulement d'être en possession de la vérité, mais aussi d'être supérieurs à leurs adversaires. Ceux-ci, dans leur rébellion, leur semblent des coupables, des traîtres ayant perdu leurs droits, — par conséquent des inférieurs — qu'ils devraient dans le cas où ils refuseraient de se soumettre, juger et condamner. Ces théologiens s'érigent en quelque sorte en juges et inquisiteurs; vivant à la fin du moyen âge où dans tout l'Occident la religion catholique était reconnue comme religion d'Etat et l'hérésie regardée comme un crime politique, ils refusaient de considérer les protestants comme un parti comme des égaux et n'admettaient d'autres alternatives que le bannissement ou la mort.

Ces idées se trouvent exprimées, entre autres, dans un écrit de Cochlaeus de l'année 1523 sur les deux manières de mettre fin au schisme ainsi que dans plusieurs mémoires composés en vue du colloque avec les protestants qui devait se tenir à Haguenau en 1540; dans ces derniers écrits, Cochlaeus, Jean Fabri et Frédéric Nauser déclarent que les colloques ne peuvent produire aucun fruit et exigent des protestants une soumission pure et simple[37]. A un autre endroit le même auteur remarque : « Plutôt que de les gagner, ils visent à les confondre par leurs propres arguments; leur préoccupation dominante n'était pas et ne pouvait pas être d'arriver à une entente avec l'adversaire, ils voulaient, au contraire, assurer « le triomphe et l'excellente victoire de l'Eglise catholique[38] ».

BELLARMIN nous donne le chef-d'œuvre de ces controverses[39]. Dans sa lettre adressée au pape Sixte V, il insiste sur le fait qu'il n'y a personne de si impie que l'hérétique ne le surpasse en impiété; les hérétiques, dit-il, méritent vraiment le non d'Anti-Christ. Aussi rattache-t-il toute son entreprise à la défense du Symbole des Apôtres contre les diverses hérésies qui se sont développées au cours de l'histoire. Aux deux premiers siècles les hérésies se sont attaquées au premier article puis, dans les siècles suivants, les hérésies ont mis en question le mystère du Christ. Au IXe siècle le mystère du Saint-Esprit; vers l'an 1000 sont venues les objections contre les

37. Cf. J. COCHLAEUS, *Duae viae agendi ad tollendum in religione dissidium lutheranum* (1523). Cf. de même PIGHIUS, *Hierarchia* (fol. 152) : « Corripiendus igitur est, non disputatione convincendus haereticus. »

38. Cf. P. POLMAN, *op. cit.*, pp. 362-363; R. BENOIST, *Le triomphe et l'excellente victoire de la foy par le moyen de la véritable et toute puissante parole de Dieu, où est montré le moyen certain et facile de pacifier les troubles présents*, Paris, 1562.

39. BELLARMIN, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*.

derniers articles du Symbole qui concernent l'Eglise, la communion des saints et la rémission des péchés. Aussi bien son œuvre se divisera-t-elle en trois grandes parties. La première traitera de l'Eglise, de son chef invisible le Christ, de son chef visible le pape et des membres de l'Eglise tantôt pris en assemblées, dans les conciles, tantôt pris individuellement. Dans la deuxième partie il traite de la communion des saints, des sept sacrements et de quelques questions connexes, dans la troisième partie de la rémission des péchés, c'est-à-dire de la grâce, de la liberté et de la justification. Il fait précéder le tout d'une controverse plus fondamentale qui traite de la Bible et de son interprétation et des traditions non écrites.

En controversiste, qui ne fait que résumer sans originalité les controverses des années précédentes, Bellarmin analyse en détail la pensée des dissidents. Sur chaque point de son traité, Bellarmin rapporte objectivement et impartialement les erreurs des hérétiques (il faillit être mis à l'index pour citer intégralement, d'après les auteurs eux-mêmes, les positions hérétiques), les positions des théologiens catholiques et la doctrine de l'Eglise. Puis il réfute les assertions des adversaires en s'appuyant sur l'Ecriture, les conciles, les Pères, le consentement des théologiens. Il a une position apologétique qui lui fait s'opposer à la position protestante sans définir une position théologique qui lui permettrait de répondre de façon vraiment convaincante à ses adversaires. Il suffirait, par exemple de prendre la définition donnée par Bellarmin de l'Eglise : s'opposant à la conception protestante d'une double Eglise, l'Eglise intérieure des prédestinés connue de Dieu seul, l'Eglise extérieure visible mêlée des bons et des mauvais, il définit l'Eglise en insistant tellement sur la visibilité de cette Eglise qu'il semble tout ramener à cet élément. Il n'exige aucune vertu pour appartenir à l'Eglise, du moins au corps de l'Eglise, mais uniquement la profession extérieure de la foi et la réception visible des sacrements. Ce n'est certes pas que Bellarmin ignore les vertus internes de l'Eglise, — plutôt des chrétiens dans l'Eglise — mais de façon délibérée, il écarte cet élément intérieur de la définition de l'Eglise pour ne conserver que l'élément d'opposition. Il est facile de mesurer combien une telle position, exclusivement apologétique, peut empêcher tout dialogue; pour s'être limité à une description empirique valable et à certains points de vue exacte de l'Eglise, il a méconnu son mystère profond qui seul eût permis de faire droit à certains aspect de la pensée protestante.

S'il ne s'élève pas à une considération de l'ensemble des positions protestantes comme telles, s'il n'examine jamais la problématique qui est à l'origine des thèses protestantes, il faut reconnaître cependant qu'il y eut chez Bellarmin comme un vague pressentiment d'une unité organique de la dogmatique protestante. Il essaya de rattacher les différences entre

catholiques et protestants à une différence première dans la façon de concevoir l'eucharistie[40].

Au XVIIe siècle, nous restons toujours dans la perspective fondamentale des controverses, mais peu à peu s'impose la nécessité de se dégager de ce fourré inextricable des oppositions sans cesse renouvelées pour dégager quelques lignes fondamentales et déplacer le centre de la controverse vers un terrain plus abordable. Mgr Camus, évêque de Belley, dans un ouvrage très court : *L'avoisinement des protestants vers l'Eglise catholique*[41], tentait de dégager la doctrine de l'Eglise romaine des erreurs qui lui étaient imputées par ses ennemis et s'appliquait de plus à dissiper les préjugés que certains catholiques répandaient contre les protestants. Il s'efforçait de montrer que catholiques et protestants étaient beaucoup plus proches qu'on ne le pensait généralement et classait toute la controverse sous ces quatre rubriques : l'Ecriture sainte, l'Eglise, les sacrements et la justification.

Le P. Véron[42], dans la *Règle de la foi catholique séparée de toutes les opinions scholastiques et de tous les sentiments particuliers*, abrégeait les disputes et discernait les vérités de la foi de celles qui n'en sont point. Il écrivait : « Retranchez de Bellarmin et de tant d'autres livres de controverses tout ce qui est de la doctrine scholastique hors des articles de foi, vous les diminuerez de trente-cinq parties si le tout en fait quarante. »

Bossuet nous donne le chef-d'œuvre de cette nouvelle présentation des controverses dans son *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique*[43]. Il a saisi l'avantage de cette présentation de la foi catholique objective et dépouillée de tous les griefs que lui font indûment les calvinistes, élaguée d'autre part de tous les systèmes d'école. Il entend exposer la foi de l'Eglise pour elle-même indépendamment de tous les systèmes de théologie scholastique, en s'appuyant essentiellement sur le Concile de Trente[44]. Il ne traite que les seuls articles qui

40. Il faudrait citer ici Thomas STAPLETON, que bien des controversistes du XVIIe siècle, entre autres le cardinal DU PERRON, préféraient à Bellarmin. Dans son *De Principiis doctrinalibus fidei*, 1579, et sa *Relectio principiorum fidei scolastica*, 1596, il déclare que l'insuccès de la polémique vient de ce qu'on a négligé les questions générales et fondamentales et qu'on s'est arrêté aux problèmes particuliers. Et, selon lui, ces questions se ramènent à une : l'autorité de l'Eglise.

41. CAMUS, *L'avoisinement des protestants vers l'Eglise catholique*, Paris, 1640. Cf. aussi les controverses de saint François de Sales.

42. VÉRON, *Règle de la foi catholique, séparée de toutes les opinions scolastiques et de tous les sentiments particuliers*. — Il semble cependant que la valeur de Véron ait été surfaite, comme le marque bien le P. SNOEKS dans son ouvrage, *L'argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVIIe siècle*, Louvain, 1951.

43. *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique*, 1671 (composée en 1668).

44. Ce type de présentation est à l'origine des « dogmatiques » du

sont à l'origine de la séparation et laisse de côté les questions particulières qu'il ne juge pas un motif légitime de division. Une telle façon de procéder était si nouvelle qu'on mit en question la bonne foi de Bossuet. « M. Rabaut, qui avait eu l'impudeur d'accuser M. Bossuet de mauvaise foi dans la conférence de ce prélat avec le ministre Claude, ne rougit point de lui reprocher, sur l'autorité assurément très grave du sieur Grouville d'avoir usé d'artifices dans l'exposition de la doctrine, et pour donner du crédit à cette calomnie ou pour enjoliver son récit, après avoir ressassé toutes les puérilités des anciens réformés, il met ce sot propos dans la bouche d'un Jésuite : « Quand ce serait pour convertir tous les huguenots, nous n'éteindrions pas un cierge. » Là-dessus le philosophe Grouville prononce que « ce Jésuite est dans les principes et que M. Bossuet en était sorti en se présentant comme un conciliateur insinuant[45] ».

Qu'il y ait là un progrès indiscutable, il ne peut être question de le nier. Mais il importe d'en bien percevoir les limites : on demeure malgré tout enfermé dans le genre des controverses. On y demeure tout autant dans l'*Histoire des variations des Eglises protestantes*[46]. On sait en effet, nous y reviendrons dans un instant, que l'argument de tradition tout au long du XVIe siècle a été invoqué aussi bien du côté catholique que du côté protestant. Bossuet saisit la valeur de cet argument de tradition et voulut en faire, en quelque sorte, la contre-épreuve en opposant les fluctuations de la doctrine enseignée par les réformateurs à la perpétuité des dogmes définis par l'Eglise romaine. Comme le note le P. Snoeks[47], l'*Histoire des variations* entend renouveler le débat entre catholiques et protestants en détournant l'attention de l'ancienne tradition de l'Eglise pour l'orienter vers les vicissitudes de la Réforme qui en sont la contrepartie.

Nous retrouvons les mêmes procédés de polémique chez les protestants. Il est inutile de rappeler ici la violence de la polémique personnelle de Luther à l'égard de l'Eglise catholique : elle se poursuivit. Qu'il nous suffise de citer ici Calov, *Mataeologia papistica* (Päpstliche Torheitslehre), 1650.

Des auteurs protestants entreprirent de montrer comment se situait l'Eglise catholique dans une vue des hérésies à travers l'histoire. C'est ainsi que Daneau, dans son *Enchiridion*, montre la continuité de l'hérésie romaine. Après avoir dressé

XVIIIe siècle qui entendent se dégager des exposés scolastiques pour n'exposer que la foi de l'Église. Cf. Y.-M.-J. Congar, art. *Théologie*, dans *D.T.C.*, fasc. 138, col. 432-434.

45. Tabaraud, *De la réunion des communions chrétiennes*, Paris, 1808, pp. 396-397.

46. *Histoire des variations des Églises protestantes*, 1688, commencée en 1679.

47. Snoeks, *L'argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVIIe siècle*, Louvain, 1951.

un catalogue des hérésies qui ont précédé le Christ, puis le catalogue de saint Augustin, il donne une longue liste d'hérésies, et enfin deux chapitres sur les hérésies modernes, le papisme et l'islamisme, symboles de toutes les hérésies antérieures. Il note par exemple que la transsubstantiation se retrouve chez les cataphrygiens, que la doctrine des Adamites, des Va-nu-pieds et des Vaudois est déjà une protestation contre les moines et le célibat, etc.[48].

MARNIX DE SAINTE ALDEGONDE, dans son *Biencorf der H. Roomscher Keerke* (La ruche de la sainte Eglise romaine) se fait fort, sur un ton ironique, de « prouver, par exemple, que l'Eglise a le droit de corriger les Pères, comme elle l'avoue implicitement en s'écartant de la doctrine de saint Augustin sur la prédestination, et de celle de saint Epiphane sur le culte des images. Elle n'est pas liée non plus par les décisions des conciles, car à l'opposé des conciles d'Elvire, de Gangres, elle prescrit le culte des images et le célibat. En s'attribuant des libertés pareilles, preuve de son autorité absolue, l'Eglise s'est assimilé bien des usages et des doctrines qui sont le fait des anciens hérésiarques, comme le culte de la Vierge, en vogue chez les collyriades[49] ».

D'autres établiront des listes de témoins de la vérité qui ont su être fidèles malgré l'idolâtrie de l'Eglise romaine[50].

Les protestants développèrent, dès le XVIe siècle, une conception de l'histoire de l'Eglise reposant essentiellement sur deux idées générales : la décadence progressive de l'Eglise, qui se résume dans l'histoire de la papauté, et la conservation foncière de la vérité, nonobstant cette décadence, conservation qui est due aux « précurseurs de la Réforme[51] ».

Pour illustrer cette thèse BULLINGER[52] composa « plusieurs

48. POLMAN, *op. cit.*, p. 495.

49. *Ibid.*, p. 145.

50. J. SICHARDUS, *Philastrii episcopi Bririensis haereseon catalogus cui adjectus est eruditissimus libellus Lanfranci episcopi Cantuariensis de Sacramento Eucharistiae adversus Berangarium*, Bâle, 1528; J. HEROLD, *Haeresiologia, hoc est, opus veterum tam graecorum quam latinorum theologorum per quos omnes, quae per catholicam Christi ecclesiam grassatae sunt haereses confutantur*, Bâle, 1556; Flacius ILLYRICUS, *Catalogus testium veritatis qui ante nostram aetatem Pontifici Romano ejusque erroribus reclamaverunt* 1556; *Antilogiae Papae, hoc est de corrupto Ecclesiae statu et totius cleri papistici perversitate scripta aliquot veterum authorum ante annos plus minus C C C et hactenus nunc primum in lucem edita cum praef. D. W. Wissenbrugii*, Bâle, 1555; Guillaume EISENGREIN, *Catalogus testium veritatis locupletissimus*, Dillingen, 1565.

51. POLMAN, *op. cit.*, p. 93.

52. BULLINGER, *Der Alt Glaub. Das der Christenglaub von anfang der welt gewärt habe, der recht waar alt und ungezwyflet glaub sey, klare Beweysung*, 1539 (composé en 1537 ; traduction latine de CALLARIUS, *Antiquissima fides et vera religio : christianam fidem mox a primis mundi exordiis ad hunc usque tempora durasse, eamque veram et indubitam esse apodixis*, 1543; *Dass die evangelischen Kirchen weder haeretische noch schismatische sondern schlechthin orthodoxe und katholische Kirchen Jesu Christi seien*, 1552; *De conciliis quomodo Apostoli Christi Domini in primitiva ecclesia suum illud*

ouvrages pour démontrer la concordance de la doctrine réformée avec celles des premiers siècles, notamment en ce qui concerne la justification par la foi seule, article de foi, dit-il, aussi ancien que le monde et qui s'est conservé depuis la création jusqu'à l'époque moderne, en dépit des attaques dont il a été l'objet de la part de l'Eglise de Rome ».

C'est bien, en effet, l'Eglise de Rome que Bullinger, dans l'application qu'il fait de l'idée augustinienne des deux cités, considérait comme étant l'adversaire attitrée de la pure doctrine. Elle constitue, à ses yeux, la seule vraie hérésie, conformément à l'idée que Tertullien se faisait de l'hérésie : « une innovation contre la vérité originairement et authentiquement attestée par l'Eglise[53] ».

Les Anatomies de la messe, qui s'originent aux travaux de Bullinger[54], entreprenaient de montrer d'autre part « comme la simple célébration de la Cène, telle qu'elle se faisait aux premiers siècles, a dégénéré en un sacrifice propitiatoire pour les vivants et les morts, avec tout le cortège des cérémonies liturgiques dues aux interventions successives d'un grand nombre de papes[55] ».

La controverse théologique rencontre ainsi l'argument de la tradition : elle aboutit d'une part au grand traité de Du Plessis Mornay, *Institution de l'Eucharistie* (1598), et d'autre part à la *Perpétuité de la foi touchant l'Eucharistie* en passant par le *Traité du Saint-Sacrement* de Du Perron (1622). Par contre-coup, nous l'avons vu, elle détermine aussi le grand traité de Bossuet sur les Variations.

Hierosolymis concilium celebraverint et quanto cum fructu quantaque pace : quomodo item Romani Pontificis in extrema mundi senecta, a quingentis et amplius annis, sua illa concilia celebraverint et quanto cum damno perturbationeque fidelium, brevis ex historia commemoratio, Zurich, 1561.

53. Polman, *op. cit.*, p. 95; cf. pp. 95-105.

54. *De origine erroris in negotio eucharistiae*, 1528; *De origine erroris in divorum simulacrorum cultu*, 1529; *De origine erroris libri duo. In priore agitur de Dei veri justa invocatione et cultu suo, de deorum item falsorum religionibus et simulacrorum cultu erroneo. In posteriore disseritur de institutione et vi sacrae caenae Domini et de origine ac progressu missae papisticae contra varias superstitiones pro religione vere antiqua et orthodoxa*, Zurich, 1593; Antonio di Adamo, *Missae ac missalis anatomia, hoc est dilucida ac familiaris ad minutissimas usque particulas missae ac missalis enucleatio. Nunc primum ut ea res purioris fidei cultoribus scitu necessaria, ad alias quoque nationes deveniunt, e Gallica lingua latine versa* (1561); Flavius Illyricus, *Refutatio missae*; Gardiner, *Confutatio cavillationum quibus sacrosanctum Eucharistiae sacramentum ab impiis Capharnaitis impeti solet* (1551); P. Martyr, *Defensio doctrinae veteris et apostolicae de sacrosancto Eucharistiae sacramento... in quatuor distincta partes, adversus Stephani Gardineri, quondam Wintoniensis episcopi librum, quem ille primum sub hujusmodi titulo edidit; Confutatio solet, authore M. Antonio Constantio, deinde vero commentitio hoc nomine expuncto, proprioque suo ipsius nomine apposito et expresso evulgavit. Habes in hoc opere, lector, fere quicquid cum in libris sacris, tum in antiquorum Patrum Conciliorumque monumentis, de tota Eucharistiae causa usque proditum est* (1559).

55. Polman, *op. cit.*, pp. 109-114.

L'œuvre de Chemnitz[56] ne fait que rassembler, comme l'avait fait du côté catholique Bellarmin, le matériel polémique en usage.

II. — Le genre « concordances »

Déjà des hommes comme Beccos avaient adouci les querelles en portant la discussion sur les causes lointaines du schisme et en s'efforçant de montrer — c'était le principe fondamental de sa méthode — que les deux Eglises étaient d'accord sur le fond. « Ce qui a produit la division ce ne sont pas les causes qui séparent avec raison peuple et clergé, pasteurs et prêtres, c'est une diversité de formules qui ne blessaient en rien la piété, mais qui semblaient aux deux parties introduire une différence dans la foi[57]. »

De fait, le genre littéraire qui consiste à manifester la tradition commune possédée en commun par les catholiques et les Orthodoxes ne prendra son essor que sous l'influence de la controverse protestante.

Face aux accusations des protestants qui essaient de tirer à eux l'Eglise orientale, deux théologiens catholiques, grecs d'origine, plus au fait, en raison même de leur origine, de la tradition dans l'Eglise d'Orient, s'appliquèrent à montrer l'accord fondamental qui existait entre l'Eglise latine et les Eglises d'Orient.

Nous avons ainsi : Allatius, *De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione, libri tres*[58]; Arcudius, *De concordia ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*[59].

Dans son épître dédicatoire à Louis XIV, Allatius remarque que le triomphe sur les protestants dans les régions françaises aurait été définitif, malgré l'opposition des hérétiques et de ces Grecs qui sont en accord avec les hérétiques ou qui favorisent le schisme contre l'Eglise romaine

si l'on n'avait pas publié par une nouvelle fraude que l'Eglise romaine qui se réjouit constamment de la nouveauté avait innové, même dans la foi, suivant les circonstances et qu'elle s'était ouvertement éloignée des traditions des Pères, chose que les Grecs abominent au plus

56. Cf. note 29.

57. Beccos, *Sur l'union des Églises*; P. G., 141, col. 17.

58. Leonis Allatii, *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione libri tres. Ejusdem dissertationes de dominicis et hebdomadibus graecorum et de missae praesanctificatorum*, Coloniae. Cf. aussi : *De utriusque Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*, Rome, 1655.

59. Petri Arcudii, *Corcyraei presbyteri philosophiae ac sacrae theologiae doctoris, libri VII. De concordia ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*, Paris, 1679.

haut point. Ne supportant pas un tel mensonge si impudent, j'ai soigneusement examiné l'Eglise grecque depuis ses origines; j'ai embrassé, en trois livres, ce qui lui était commun avec l'Eglise romaine, ce qui lui est particulier sur tel ou tel point. Ces trois livres prouvent que la foi de l'une et l'autre Eglise a toujours été une et la même, qu'elles ont toujours vécu dans une unité d'âme sans avoir jamais changé les lois, que l'Eglise grecque, posée dans la main de l'Eglise romaine lui a toujours obéi comme à l'Eglise maîtresse et directrice, avec beaucoup de respect. Qu'en outre quelques rites et quelques cérémonies ont été changés par l'Eglise romaine, ce qui également a été fait par l'Eglise grecque, en fonction des temps, sans cependant aucune atteinte à la foi, aux choses que d'ailleurs les Grecs, les Grecs anciens et les Grecs postérieurs, ne nient pas quand ils sont sages. Je les ai vengées l'une et l'autre tant que j'ai pu des calomnies des adversaires[60].

ARCUDIUS note de même :

Tandis que les architectes et les chefs des nouvelles opinions que sont les hérétiques de notre temps (il n'y a en eux aucune intégrité morale, aucune authenticité) s'efforcent de démolir ces bastions très solides que sont les sacrements et d'anéantir ces ruisseaux célestes et ces canaux par lesquels vient à nous la grâce du Christ, avec la plus grande impiété, il en est qui souhaiteraient n'avoir rien de commun avec l'Eglise apostolique romaine [...]. Comme je désirais manifester aux autres ces saintes réalités célestes incorrompues qui ont été instituées par le Christ, il y a presque seize cents ans, il me fallut utiliser l'accord commun et la concorde universelle comme un signe certain et un argument qui ne trompe pas puisqu'il embrassait, à la fois, tout l'Orient et l'Occident. C'est qu'en effet les très antiques Eglises, à la fois l'Eglise grecque et l'Eglise latine fondées par les travaux surhumains des apôtres eux-mêmes, si éloignées par la langue, la situation et les mœurs, ont conservé, d'un accord commun, et avec une vigueur perpétuelle pendant tant de siècles ce qu'elles conservent aujourd'hui, ce qu'elles maintiennent, ce qu'elles enseignent, ce qu'elles prêchent, ce qu'elles affirment par la parole et les écrits; penser qu'il faille le rejeter comme moins pur, à la façon des hérétiques, c'est le fait d'une folie impudente[61].

ALLATIUS n'hésite pas à déclarer :

Les différences qui existent entre l'Eglise occidentale et l'Eglise orientale ne concernent pas le dogme ou des points dogmatiques. Ajoutez, même, si cela vous plaît, ni même les rites les plus importants. Elles n'ont pas existé depuis le début de l'Eglise naissante[62].

60. ALLATIUS, *op. cit.*, lettre dédicatoire, pp. IV-V.
61. ARCUDIUS, *op. cit.*, p. II.
62. ALLATIUS, *Concordia nationum christianorum*. Moguntiae, 1605, pp. 125-126. Dans la même ligne, il faudrait citer ici les travaux d'Abraham ECCHELENSIS; de PAPADOPOULOS COMMENUS, qui n'hésite pas à déclarer qu'il y eu en Grèce beaucoup d'hérétiques, mais que la Grèce n'a jamais été hérétique. Cf.

Ce genre de « Concordances, » à première vue, n'affecte que les rapports entre catholiques et Orthodoxes. A y regarder de près, cependant, il semble que ce genre littéraire se retrouvera plus tard dans les rapports entre catholiques et protestants. On pourrait, en effet, rattacher à ce genre littéraire toute la première partie du livre du Père BOUYER, *Du protestantisme à l'Eglise*[63] ou le livre du Dr Cornelia J. DE VOGEL, *Ecclesia catholica*[64]. Il s'agit ici — comme pour Allatius et Arcadius — de l'effort de deux convertis pour rendre pleinement justice aux positions de ceux dont ils se sont séparés.

Alors que la polémique tend par nature à faire passer à l'arrière-plan le patrimoine spirituel, tenu en commun pour ne s'intéresser qu'aux oppositions, les concordances, peut-être de façon quelque peu unilatérale, tentent de mettre au premier plan les vérités communes.

On ne saurait trop souligner combien ce genre littéraire est lié, à travers l'humanisme, à l'immense redécouverte historique, patristique et liturgique qui est le fait des XVIe et XVIIe siècles. Citons ici, pour simple mémoire, les noms de GOAR, LEQUIEN, COMBEFIS, Noël ALEXANDRE, MORIN, de RUBEIS, ROSSI, etc.

Grâce aux travaux historiques de plus en plus nombreux de l'époque moderne, une objectivité plus grande triomphera peu à peu.

III. — L'HISTOIRE CRITIQUE

Le genre des concordances nous amène à l'histoire critique. Ayant déjà analysé, dans une étude précédente, ce genre littéraire (cf. *Istina*, 1957, n° 3, pp. 301-320), nous n'y reviendrons pas ici.

Notons simplement qu'à une époque où catholiques et protestants dans le genre littéraire de la Concordance, avec le souci

son *Praenotiones mystagogicae ex jure canonico, sive responsa sex in quibus una proponitur commune utriusque graecae et latinae suffragium*, Paduae, 1697. Ces ouvrages entraînèrent d'ailleurs une polémique violente avec les protestants. Cf. SPANHEIM, *De Ecclesiae graecae et orientalis a romano et papali in hunc diem perpetua dissensione adversus Abraham Ecchelensem, Petrum Arcudium, Leonem Allatium et nuperos « omopsyphous »*, Opera, t. II, Lugduni Batavorum, 1703; HOTTINGER, *Leo Allatius, nimiae temeritatis convinctus, sive disputatio apologetica de evidenti Ecclesiae occidentalis et orientalis tam in dogmatibus quam ritibus dissensu*, Heidelbergae, 1661; ALTUS, *Diatriba theologica contra Pontificios de genuinis verae antiquitatis notis secundum Vincentium Lirinensem ejusque in probandis fidei dogmatibus auctoritate et pondere*, Helonstadii, 1660; MIRI, *Kurtze Vorstellung der griechischen Kirche, oder wie dieselbe heutiges Tages in der türkischen Gebiete, anzutreffe*, Budissionae, 1725.

63. L. BOUYER, *Du protestantisme à l'Église*, Paris, 1955.

64. Dr CORNELIA J. DE VOGEL, *Ecclesia catholica Redelijke verontwoording van een persoonlijke Keuze*, Utrecht, Het Sceptrum, 1946. Traduction française sous le titre : Du protestantisme orthodoxe à l'Église catholique, Paris, 1956.

de montrer soit la conformité, soit l'écart entre les croyances et la pratique de l'antiquité chrétienne et celle de l'Eglise romaine des derniers siècles, ont fixé la vie de l'Eglise dans une sorte d'immobilisme, Richard SIMON a, lui, le sens aigu du développement. Il a d'ailleurs appliqué la même méthode à l'égard des protestants. Il suffit de consulter ses *Moiens de réunir les protestants avec l'Eglise romaine*, publiés par M. Camus, évêque de Belley, sous le titre *L'avoisinement des protestants vers l'Eglise* romaine. Nouvelle édition, corrigée et augmentée de remarques pour servir de supplément, par M ***, Paris, 1703.

IV. — LES SYMBOLIQUES

Un progrès décisif pour le rapport entre les communions chrétiennes a été réalisé par Jean-Adam MOEHLER dans sa *Symbolique* en 1832[65]. Dépassant définitivement l'opposition de thèse à thèse, comme aussi les rapprochements trop faciles, Moehler remarque qu'il ne suffit pas de souligner les ressemblances et les différences, mais qu'il faut aller au fond des choses et retrouver l'idée du système, les intuitions qui sont à la base de toutes les oppositions. Il entend montrer comment les deux confessions sont opposées comme deux irréductibles vivants en dégageant de part et d'autres l'idée-mère. Il insistera ainsi sur le réalisme de l'incarnation méconnu par le protestantisme. Moehler est extrêmement loin des tentations de faciles compromissions et il estimait que le premier devoir était un devoir de loyauté :

> L'idée qu'il n'y aurait pas de divergences importantes atteignant le christianisme au cœur ne peut que conduire à un mépris réciproque, car des adversaires qui ont conscience de n'avoir aucune raison suffisante de se contredire et qui pourtant se contredisent en fait, ne peuvent que se mépriser [...]. Il n'est pas rare que la méconnaissance des oppositions véritables n'en fasse naître de fausses, ce qui est plus capable d'entretenir l'hostilité et l'antipathie entre les parties adverses qu'une vue exacte des différends; car rien ne blesse ni n'exaspère davantage que des reproches mal fondés [...]. Ce ne serait pas un mince résultat si l'on réussissait à maintenir l'intention sur l'objet du débat et à entretenir la conviction que c'est déjà un progrès positif quand l'opposition qui persiste est située sur son vrai terrain, car alors les adversaires se considèrent avec le sérieux et la loyauté qui sont requis en un si grave différend. C'est la seule façon de collaborer à l'accomplissement du dessein que la Providence a eu en vue pour permettre une si douloureuse déchirure[66].

65. MÖHLER, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*. Mainz, 1832.

66. *Ibid.*, préface.

Nous passons ainsi d'un point de vue d'analyse des oppositions sur tel ou tel article de foi (méthode absolument indispensable pour percevoir les cheminements de la pensée de l'adversaire) à une méthode beaucoup plus synthétique qui essaie de découvrir les intuitions qui sont à l'origine de la communion analysée et qui sont génératrices de toutes les oppositions. On peut sans doute reprocher à Moehler, influencé par l'idéalisme allemand, un souci de systématisation trop poussé, mais peut-être et surtout une documentation par trop limitée, car

si sa méthode est organiciste, elle n'est pas encore globale. Si elle étudie la confession comme un tout, elle ne s'inspire pas encore de toutes les manifestations de ce tout pour en percevoir l'unité profonde. Moehler, en effet, ne prend pour base de son étude que les seules confessions de foi; ce qu'il cherche c'est une doctrine officielle qui a reçu une fonction formelle et publique; sa réserve est même grande par rapport aux écrits des réformateurs dont il n'entend présenter les opinions que dans la mesure où celles-ci ont reçu une consécration officielle. Cette base trop réduite donnera, certes, à Moehler une excellente connaissance du protestantisme dans la mesure où il dépend de ses confessions de foi, mais ne lui permettra pas d'atteindre l'ensemble du phénomène protestant. Ces controverses avec Ferdinand Baur montreront toute la part qu'il faut faire à la théologie et aux théologiens si l'on veut inclure le protestantisme moderne dans une étude du protestantisme comme tel [67].

Moehler avait eu des précurseurs dans la personne des protestants MARHEINECKE et de WINER [68]. C'est ici toute la Symbo-

67. J. HAMER, *Mission de l'œcuménisme catholique*, dans *Lumière et Vie*, 1955, n° 19, p. 68. Cf. F. Ch. BAUR, *Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus nach den Prinzipien und Hauptdogmen*, Tübingen, 1833; J. A. MOEHLER, *Neue Untersuchungen der Lehrgegenstände, zwischen dem Katholizismus und Protestantismus*, Mainz, 1834; cf. aussi NITZSCH, *Protestantische Beantwortung der Symbolik Möhlers*, Hamburg, 1835; SARTORIUS, *Soli Deo Gloria*, Stuttgart, 1859.

A ces travaux se rattache aussi un livre remarquablement irénique, celui de VON HASE, *Handbuch der protestantischen Polemik gegen die Römisch-Katholische Kirche*, Leipzig, 1862; cf. aussi VON SPEIL, *Die Lehren der Katholischen Kirche gegenüber der protestantischen Polemik*, Fribourg en Brisgau, 1865.

68. ARNOLD, *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie*, Francfort, 1699; WALCH, *Historische und Theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten ausserhalb der lutherischen Kirche*, Iéna, 1733-1736; PLANCK, *Abriss einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptparteien*, Göttingen, 1796; WINER, *Komparative Darstellung der Lehrbegriffes der verschiedenen christlichen Kirchenparteien*, Leipzig, 1824; MARHEINECKE, *Christliche Symbolik*, Heidelberg, 1810-1813; *Vorlesungen über christliche Symbolik*, Berlin, 1848; KÖLLNER, *Symbolik aller christlichen Konfessionen*, Hamburg, 1837-1844; GUERICKE, *Allgemeine christliche Symbolik*, 1939, 1862; PLITT, *Grundriss der Symbolik*, Leipzig, 1875, 1893 (von Schultze); OEHLER, *Lehrbuch der Symbolik*, Stuttgart, 1876, 1891; VON SCHEELE, *Theologische Symbolik*, 1877-1879, Deutsch Gotha, 1881-

lique protestante qu'il faudrait analyser. Contentons-nous de noter que ces symboliques ont amorcé une confrontation relativement objective, non seulement avec l'Eglise catholique, mais encore avec les Eglises orientales Orthodoxes[69].

Cette nouvelle façon d'aborder la question des rapports entre catholiques et protestants n'a pas été sans influence sur les rapports entre catholiques et orthodoxes.

KHOMIAKOV écrivit, en effet, un livre : *L'Eglise latine et le protestantisme*[70] qui essaie de découvrir quelle est la racine de la rupture entre l'Eglise d'Orient et l'Eglise latine. Il ne s'agissait plus de s'opposer sur des points secondaires, mais de découvrir le cœur des divergences pour comprendre le sens de l'histoire de l'Eglise.

Après avoir défini l'Eglise par la communion fraternelle dans l'amour, on sait qu'il voit dans l'Eglise romaine la négation de cette vérité :

> Le romanisme, en remplaçant l'unité de la foi universelle par l'indépendance de l'opinion individuelle ou diocésaine (car l'admission de l'infaillibilité pontificale n'est venue que plus tard comme je l'ai montré) a été la première hérésie contre le dogme de la nature de l'Eglise ou de sa foi en elle-même. La Réforme n'a été qu'une continuation de cette même hérésie sous une apparence différente[71].

Ou encore :

> Une différence essentielle sépare l'idée de l'Eglise qui se considère comme une unité organique dont le principe vivant est la grâce divine de l'amour mutuel, de l'idée des communions occidentales dont l'unité toute conventionnelle n'est, chez les protestants, que la somme numérique d'une certaine quantité d'individus, ayant des tendances et des croyances à peu près identiques, et, chez les Romains, que l'action collective des sujets d'un état demi-spirituel[72].

1886; SCHMIDT, *Handbuch der Symbolik*, Berlin, 1890; Karl MÜLLER, *Symbolik. Vergleichende Darstellung der christlichen Hauptkirchen nach ihren Grunzügen und ihren wesentlichen Lebensausserungen*, Erlangen, 1896; NÖSGEN, *Symbolik oder konfessionnelle Prinzipienlehre*, Guttersloh, 1877; KATTENBUSCH, *Lehrbuch da vergleichenden Konfessionskunde*, Freiburg, 1892; LOEFS, *Symbolik und christliche Konfessionskunde*, Leipzig, 1932; TROELTSCH, *Die Sozialllehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1912; ELERT, *Morphologie des Lutherstums*, München, 1931-1932, édition revue en 1952; MULERT, *Konfessionskunde*, Berlin, 1926.

Du côté catholique, nous pouvons citer : ALGERMISSEN, *Konfessionskunde*, Hannover, 1930.

69. Il faudrait signaler de façon toute particulière les travaux de Karl BETH, en particulier : *Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer*, Berlin, 1902. Sur ce sujet, voir le livre de E. BENZ, *Die Ostkirche im Lichte der Protestantischen Geschichtschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*, Fribourg-Munich, 1952.

70. KHOMIAKOV, *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient. Recueils d'articles sur des questions religieuses écrits à différentes époques et à diverses occasions*, Lausanne et Vevey, 1872.

71. *Ibid.*, p. 57.

72. *Ibid.*, p. 118.

On peut certes juger sévèrement ces généralisations hâtives. Il n'en reste pas moins que Khomiakov entend examiner les rapports entre les trois communions chrétiennes à partir de ce qu'il juge être leur principe d'unité et de cohésion, au service d'une compréhension intelligible des ruptures de l'histoire.

Nous pourrions aussi signaler les travaux de Soloviev[73]; nous n'oublierons pas de noter que les travaux historiques amenèrent d'ailleurs petit à petit une meilleure compréhension entre Orthodoxes et catholiques. Les travaux de Bolotov[74] au XIXe siècle et de quelques théologiens russes au début du nôtre[75] amenèrent une meilleure compréhension de la question du *Filioque*, au point que bien des théologiens du début du XXe siècle ne voyaient plus là un obstacle à l'Union.

C'est sans doute à ces symboliques qu'il faut rattacher les efforts de connaissance de la théologie orientale que représentent la *Theologia dogmatica orthodoxa* (ecclesiae graecorussicae) *ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa* de PALMIERI (Florence, 1913) et la *Theologia dogmatica orientalium ab ecclesia catholica dissidentium* du P. M. JUGIE (Paris, 1926)[76].

V. — LE GENRE ŒCUMÉNIQUE

Ce genre nouveau apparaît à l'époque moderne et il se caractérise essentiellement par une volonté de dialogue, c'est-à-dire par une volonté de saisir de l'intérieur, dans une objectivité aussi parfaite que possible, la position de l'adversaire, pour faire droit à ses requêtes valables.

Il est soucieux de dépasser une double tentation à laquelle risque de se heurter tout dialogue œcuménique :

Ou bien céder à des accommodements faux sans voir la profondeur des divergences qui nous séparent ou bien réduire l'autre à son propre formalisme en ne voulant pas reconnaître les valeurs vivantes qui supportent tacitement son effort d'intelligence de la foi. Il est clair

73. SOLOVIEV, *La Russie et l'Église universelle*.

74. BOLOTOV, *Thesen über das Filioque*, dans *Rev. Intern. de Théol.* 1898, pp. 681-712.

75. Ainsi Mgr SERGE, cf. P. VALMY, *Bulletin de théologie russe*, dans *Études* 1904, pp. 864-865.

On notera en passant que la théologie russe s'était quelque peu distancée des anciennes positions polémiques. Citons simplement cette remarque de SUSKOV, dans son article : *Des principes de l'union chrétienne, et de quelques obstacles qu'elle a rencontrés*, dans *Union chrétienne*, 1859, t. I, p. 11 : « On a toujours confondu le fond avec la forme; les questions principales avec les détails; les principes avec leurs applications; la révélation divine avec les institutions humaines; les lois morales avec les lois disciplinaires; l'unité avec l'uniformité. C'est une faute grave d'une importance immense »

76. Signalons aussi du côté catholique les travaux de WUNDERLE et de son école.

en effet, que toute pensée religieuse dont on prétend analyser la forme conceptuelle sans essayer de pénétrer la valeur qui donne un sens à l'expression formelle, devient une carcasse vide et absurde[77].

Ce genre littéraire nouveau fait droit à tous les aspects positifs des genres précédemment envisagés et ne se fait pas faute de les utiliser. Une définition comme celle du P. LIALINE montre bien comment la dialectique œcuménique assume tout l'acquis des méthodes antérieures.

Voici un schéma, incomplet sans doute et dont les différentes parties ne sont pas réellement tout à fait séparables; ou plutôt, voici un mouvement, une « dialectique ». Je prends deux unionistes de confessions différentes et dont l'une est vraie dans l'hypothèse, et j'étudie leurs attitudes de rapprochement :

1er stade : *Formation et compréhension insuffisantes.*

Le premier a des informations élémentaires puisées dans l'enseignement religieux de sa jeunesse sur sa croyance et la croyance du second, d'après lesquelles il juge que celui-ci possède une croyance erronée par négation de vérités et affirmations d'erreurs, pour des raisons futiles. Comme il est « irénique », chercheur de vérité, il ne se contentera pas de ce premier jugement, parce que l'exactitude de son information lui paraîtra suspecte. Il va tâcher d'améliorer son information en allant aux sources de sa croyance et de la croyance d'autrui.

2e stade : *Nouvelle information et compréhension.*

La nouvelle information prise aux sources lui apprendra du neuf sur sa croyance et sur celle de son partenaire, il verra que toutes les affirmations ou négations de celui-ci ne sont pas aussi absolues qu'il le croyait, et que souvent elles ne sont que des minimisations ou exagérations de vérités. Il apprendra aussi à mieux comprendre les raisons que celui-ci a de nier, affirmer, minimiser et exagérer. Il apprendra encore le jugement de son partenaire sur sa croyance à lui, qui sera vraisemblablement similaire à celui qu'il avait sur celle de l'autre au premier stade.

3e stade : *Examen de conscience.*

En analysant ce jugement de son partenaire sur lui-même, il en verra l'inexactitude, soit par manque d'information, soit parce que lui-même lui aura présenté imparfaitement sa propre croyance : incomplètement, ou d'une façon qui ne respecte pas les proportions entre les vérités — deux choses qui se tiennent d'ailleurs. Il se félicitera de ne pas s'être arrêté au premier stade et voudra continuer sa marche.

4e stade : *Critère de jugement et présentation de croyance.*

En continuant son examen de conscience, le premier unioniste fera effort pour mieux connaître sa croyance, et pour mieux la présenter au second. La mise au point qui en résultera, remettra chacune des vérités de sa croyance à sa vraie place dans l'ensemble, les fera estimer en conséquence.

77. ORTIGUE, *La tradition de l'Évangile dans l'Église, d'après la tradition catholique*, dans *Foi et Vie*, 1950, p. 321.

5e stade : *Conciliation ou opposition.*

Le premier pourra alors juger mieux la croyance du second, étant donné qu'il en aura une meilleure information et compréhension, et un meilleur critère pour la juger. Après avoir, au besoin, parcouru plusieurs fois ces stades, il arrivera à une conciliation des deux croyances en quelques points, à des oppositions irréductibles sur d'autres, lesquelles seront toujours expliquées au partenaire.

Le second unioniste, s'il est irénique, fera la même chose par rapport au premier que celui-ci par rapport à lui. Il résultera de cet échange de vues une mise au point réciproque des croyances, mise au point qui permettra de juger avec plus de justesse de leur conciliation et de leurs oppositions réelles, lesquelles seront humainement irréductibles. [...].

Le P. Lialine conclut :

La méthode irénique a pour but de faire, entre confessions différentes, disparaître les oppositions *apparentes* et de faire apparaître les oppositions *vraies* par :

1. L'amélioration de part et d'autre :

a) de l'information reportée aux sources;

b) de la compréhension de la position de l'autre (on ne minimise pas les difficultés d'autrui — pas d'*explain away*, comme disent les Anglais);

c) du critère du jugement d'opposition ou de conciliation;

d) de la présentation de sa croyance.

2. La conciliation ou l'opposition irréductible expliquée. En d'autres mots, la méthode irénique n'épie pas les maladies des confessions, mais cherche et présente, tout d'abord suivant l'heureuse expression du P. Pribilla, S. J., l' « ontologie » des croyances pour arriver, par une sûre diagnose, à la vraie « pathologie » de celles qui sont déficientes[78]

Nous analyserons ici ce genre littéraire en tant qu'il traduit :

1) un effort d'objectivité et de comprehension pour découvrir la nature et l'équilibre vital de ce tout religieux qu'est une communion religieuse;

2) un effort de compréhension de ce qu'ont voulu être les dissidences dans leurs requêtes les plus originelles et les plus fondamentales;

3) un effort de conquête d'une vérité toujours plus catholique, dans une loyauté toujours plus lucide;

4) une conscience de l'indivisibilité du problème œcuménique.

78. C. Lialine, *De la méthode irénique*, dans *Irénikon*, 1938, pp. 3-28, 153, 236-255, 450-459. La citation vient des pp. 5-6.

1° *La compréhension du tout religieux qu'est une communion chrétienne.*

Reprenant l'effort de la position moehlérienne pour la pousser plus à fond, la position moderne est essentiellement définie par les exigences d'une méthode globale qui s'intéresse à toutes les manifestations, aussi bien de l'ordre intellectuel que de l'ordre de la vie, susceptibles de nous apporter des informations sur la nature profonde de ce complexe religieux qu'est une communion chrétienne. Ecoutons, à ce sujet, le R. P. HAMER :

Appliquée au catholicisme, cette méthode s'attacherait non seulement à l'enseignement normatif de l'Eglise, mais encore à toutes les manifestations concrètes de vie, suscitées ou reconnues par lui. La pensée théologique occuperait, certes ici, une place importante avec un inventaire rapide des écoles et des grandes questions controversées. Cet aspect de la vie de l'Eglise serait complété par d'autres non moins importants : la liturgie, les formes concrètes de spiritualité, les dévotions courantes acceptées par l'autorité ecclésiastique, les formes modernes d'apostolat, la discipline ecclésiastique. Le retentissement de ces divers facteurs devrait être étudié dans ces groupes premiers qui sont comme les cellules de l'Eglise : la paroisse, la communauté religieuse. Il va sans dire que dans une telle perspective, une étude des grands saints et des principaux mystiques s'imposerait de toute nécessité. C'est en eux, en effet, que le catholicisme se manifeste le plus parfaitement, sans s'exprimer pourtant d'une façon uniforme.

Une méthode aussi souple et aussi patiente s'impose davantage encore là où l'élément normatif s'impose moins. Le prestige des confessions de foi est grand dans le protestantisme, mais l'intérêt qu'on y porte peut varier du simple respect pour un document vénérable à une adhésion presque inconditionnée. Il faut reconnaître d'ailleurs que jamais la théologie protestante la plus orthodoxe n'a accordé aux confessions de foi une autorité égale à celle que nous reconnaissons à nos conciles. Le rôle et l'influence de l'enseignement théologique seront donc finalement plus grands que dans l'Eglise catholique et une place correspondante devra leur être accordée dans une étude qui veut tenir compte de l'équilibre des divers éléments. Sous bien des aspects, le « docteur » assume dans le protestantisme diverses fonctions réservées chez nous au magistère. Toutefois on aurait tort de croire que cet aspect académique du protestantisme trouve *ipso facto* son parallèle dans le protestantisme des fidèles. Dans les paroisses, il y a plus de tradition protestante que dans les facultés universitaires. Les formes concrètes du culte ne subissent que de façon amortie les réactions du mouvement théologique. Certaines orientations de pensée se révèlent d'ailleurs tôt ou tard incompatibles avec la vie d'une paroisse. Plus d'un pasteur libéral est revenu à un christianisme plus positif au contact de ses fidèles. On voit dès lors l'importance de l'étude de la catéchèse protestante courante, comme aussi du chant protestant. Les hym-

nes occupent une grande place dans le culte. Accessibles à tous, ils sont le commentaire vivant de la Bible et le résumé de l'enseignement. Une place aussi devra être accordée aux biographies et autobiographies. Le récit de la vie de John Wesley nous fait mieux comprendre le méthodisme que de nombreux ouvrages sur la question[79] [...].

Cette méthode globale ne serait pas fidèle au donné si elle se contentait de montrer que la vie religieuse se traduit par des manifestations particulières qui appartiennent à des organismes irréductibles les uns aux autres, il lui faut encore souligner tout ce qui est possédé en commun. La rupture du XVIe siècle ne s'est pas portée sur l'ensemble des articles de foi : un vaste domaine n'a pas été l'objet de controverses. Certes, la dialectique intérieure du protestantisme a mis en cause plus d'une fois cet héritage commun auquel les réformateurs tenaient fermement, mais il est clair que dans la mesure même où le protestant est fidèle à ses origines il reste attaché à ces biens. En faire un inventaire précis et détaillé appartient donc aux exigences de la méthode dont nous soulignons ici les avantages. L'homogénéité des totalités catholique et protestante montrera par ailleurs combien ces éléments communs ont été conditionnés par les lois de l'organisme vivant dans lequel ils sont insérés[80].

Et le P. Hamer continue en soulignant que l'intérêt du théologien et de l'apôtre est concentré sur le jugement de valeur qu'il portera sur l'importance respective des éléments communs et du tout :

Le théologien catholique envisageant ce problème dans une perspective œcuménique ne valorisera pas les éléments communs aux dépens des éléments respectifs, mais valorisera au contraire la partie en fonction du tout. Les articles de foi qui composent cette portion d'héritage loin d'être fermés sur eux-mêmes font appel de toutes parts à une connexion vitale avec tout le reste de l'organisme; le rôle du théologien est donc de prendre appui sur ces points tenus en commun pour acheminer vers la totalité authentique[81].

En d'autres termes, une telle méthode s'efforce de rejoindre les options foncières du protestantisme et du catholicisme, de définir le dilemme chrétien protestantisme ou catholicisme, puis de montrer que l'opposition n'est pas totale et qu'elle ne va jamais jusqu'au fondement. Le contenu positif, en effet, du protestantisme n'est pas étranger aux valeurs correspondantes du catholicisme. Le dilemme et la nécessité d'option ne prennent corps que lorsque les vérités sont isolées du tout, extraites de l'ensemble organique où elles puisent leur vie et trouvent leurs justes mesures. Ces vérités qui nous sont communes sont

79. J. Hamer, *Mission de l'œcuménisme catholique*, dans *Lumière et Vie. Chrétiens séparés devant l'œcuménisme*, 1955, n° 19, pp. 65-67.
80. *Ibid.*, p. 69
81. *Ibid.*, p. 70.

en définitive de puissants ferments d'unité, elles aspirent d'elles-mêmes à leur épanouissement dans la totalité de la synthèse chrétienne et le théologien catholique, lui-même, pourra tirer profit de l'effort fait dans les communautés non catholiques[82].

On mesure tout ce que cette méthode engage : elle entend dépasser un statut proprement livresque pour rejoindre l'expérience réelle des autres communions chrétiennes et les découvrir dans leur équilibre de vie authentique. Elle se refuse à truquer le jeu en tirant un rideau de logique formelle entre deux mondes vivants, préalablement ramenés à ce qu'il y aurait de contradictoire dans leur quintessence. Elle est engagée dans un travail infiniment plus délicat de respect d'une expérience, en tant que problème de totalité concrète : elle est ainsi amenée à découvrir et à mettre en lumière dans bien des domaines une « coïncidence partielle des affirmations au sein d'orientations de pensée foncièrement divergentes[83] ».

2° *La compréhension de ce qu'ont voulu être les dissidences dans leurs requêtes les plus originelles et les plus fondamentales.*

Grâce à l'effort d'objectivité que réclame la méthode œcuménique, les catholiques ont découvert la dimension proprement religieuse de Luther : il ne peut s'agir bien entendu de justifier Luther contre le catholicisme, mais de comprendre de *l'intérieur* le sens même de la Réforme en tant que mouvement religieux.

C'est ici que s'imposerait l'étude d'un certain nombre d'his-

82. M.-J. Congar, *Dogmes protestants et dogme catholique comparés*, dans *R.S.P.T.*, 1937, pp. 499-504; Pierre Maury, *Notes sur une comparaison du protestantisme et du catholicisme*, *ibid.*, pp. 504-509; J. Hamer, *Le dilemme chrétien : protestantisme ou catholicisme*, dans *La Revue Nouvelle*, 15 mars 1956, pp. 233-249; W. H. van de Pol, *Geloof en Werkelijkheid in het Reformatorische Protestantism*, Nimègue, 1948; traduction anglaise : *The christian Dilemma, Catholic Church : Reformation*, traduit par G. van Hall, Londres, 1952. Du même auteur : *Das reformatorische Christentum im phänomenologischen Betrachtung*, Benzinger Verlag, Einsiedeln, Zurich, Köln, 1956.

Notons cette remarque d'un théologien non catholique : « Chaque religion est une unité vivante et indivisible. Chacun de ses éléments — que ce soit un dogme, un rite, un mythe, une institution ou un culte — est lié au tout, de façon si vitale qu'il ne peut jamais être compris dans sa fonction réelle, dans son sens et sa direction, tels que ceux-ci se présentent dans la réalité de la vie, sans garder constamment la vaste et puissante unité [...] dans laquelle cet élément a le mouvement et l'être [...] Ce n'est pas une série d'éléments, de dogmes, de prescriptions, d'institutions ou de pratiques que l'on puisse prendre un par un, comme des éléments indépendants d'une vie, d'une conception ou d'une organisation religieuse et que l'on puisse comparer à un élément semblable d'une autre religion. » Hendrick Kraemer, *The Christian Message in a non-Christian World*, 1957, p. 135.

83. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, Paris, p. 41, note 7. M. Mouroux a fait au début de ce livre une comparaison intéressante entre la notion d'expérience chez les réformés (en particulier Calvin) et chez les catholiques.

toriens qui, peu à peu, se sont efforcés de mieux comprendre la personnalité de Luther : depuis les travaux de SCHMIDLIN (1906) de S. MERKLE, de KIEFL jusqu'aux travaux plus récents de LORTZ et de HESSEN, sans oublier les travaux de HERTÉ qui a montré comment l'ouvrage de Cochlæus a alimenté jusqu'à nos jours la polémique antiluthérienne [84].

Le Dr LORTZ a écrit un petit ouvrage intitulé : *La Réforme comme problème religieux posé à notre temps*. Des auteurs catholiques peuvent ainsi, dans une affirmation plus forte que jamais de la transcendance de l'Eglise, mettre en lumière ce qu'ils pensent être le nœud de l'expérience luthérienne. Une approche du luthéranisme et du monde protestant en général ne peut se faire qu'à la lumière de l'intention religieuse qui a été celle de Luther.

Le R. P. CHIFFLOT [85] a pu souligner que la grandeur de Luther est d'avoir voulu, en un sommet tragique de sa vie intérieure, en un tournant critique de la théologie, faire l'unité de sa théologie et de sa vie intérieure. Il montre comment Luther rejette avec passion l'édifice conceptuel de la théologie et la philosophie qui le soutient, pour ne pas trahir la force et le sérieux que l'Ecriture affirme et que la foi de Luther saisit. Il entend dire — *sans commentaire* — ce que Dieu nous a révélé de notre péché et de sa grâce. Mais précisément tout le drame est dans

84. C'est ici qu'il faudrait étudier à l'intérieur du genre « œcuménique » le genre littéraire que le R. P. Congar appelle « l'histoire de l'histoire ». Cf. Yves-M.-J. CONGAR, *Luther vu par les catholiques ou de l'utilité de faire l'histoire de l'histoire*, dans *R.S.P.T.*, 1950, pp. 507-518. Citons parmi les livres qui ont commencé à rendre justice au côté religieux de Luther : Fr. X. KIEFL, *Martin Luthers religiöse Psyche. Zum 400 jährigen Reformationsjubiläum*, dans *Hochland*, octobre 1917, pp. 7-28; J. ALBANI, *Die Wiedervereinigung im Glauben und Martin Luther*, dans *Allgemeine Rundschau*, 1925, pp. 582 s.; von MARTIN, J. ALBANI, A. FISCHER, N. HACKL, dans le recueil *Luther in ökumenischer Sicht*, hrsg. von A., Stuttgart, 1929; S. MERKLE, *Gutes an Luther und Übles an seinen Tadlern*; E. DÖMINGHAUS, S.J., *Die Augsburger Konfession. Nach vierhundert Jahren*, dans *Stimmen der Zeit*, LXI, 1930, pp. 284 s.; A. RADEMACHER, *Die Wiedervereinigung der Kirchen*, Bonn, 1937; F. MESSERSCHMID, *Das Kirchenlied Luthers. Metrische und stilistische Studien*, Wurzbourg, 1937, etc.; Thomas BALLING, *Verständigung über Luther*, Munich, 1949; Adolf HERTE, *Das Katholische Lutherbild im Banne der Lutherkommentare des Cochlæus*, Munster, 1943; Erwin ISERLOH, *Das Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther*, Munster, 1949; Hubert JEDIN, *Kardinal Cantarini als Kontroverstheologe*, Munster, 1949; *Geschichte der Konzils von Trient*, Fribourg en Brisgau, 1949; Karl ADAM, *Una sancta in katholischer Sicht. Drei Vorträge über die Frage einer Wiedervereinigung der getrennten christlichen Bekenntnisse*, Dusseldorf, 1948; LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, 2 vol., Fribourg en B., Herder, 1939, 3e édit., 1948; *Die Reformation 48. Thesen als Handreichung bei ökumenischen Gesprächen*, Meitigen-bei-Augsburg; *Die Reformation als religiöses Anliegen heute*, Trèves, 1948; HESSEN, *Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung*, Munich, 1939; *Luther in katholischer Sicht. Grundlegung eines ökumenischen Gespräches*, Bonn, 1947.

85. CHIFFLOT, *Luther et l'Évangile, ou la tentation du publicain*, dans *La Vie Intellectuelle*, mars 1948, pp. 6-21.

ce « sans commentaire », car la foi n'est jamais vécue sans relation, plus ou moins consciente, à une théologie.

Nous touchons au point le plus secret du drame intérieur de Luther. Toute pensée humaine est, peu ou prou, systématique. Toute théologie l'est aussi : elle lie nécessairement à une formulation le mouvement immédiat de la foi qui répond par l'obéissance à la Parole de Dieu. La seule chance de la théologie est que, à tout instant, la formulation reste subordonnée à l'obéissance de la foi, qu'à tout instant la *res*, le mystère de Dieu, soutienne l'élan qu'expriment l'énoncé dogmatique et la cohérence systématique nécessaires à notre condition d'homme. Le risque du théologien c'est d'abord que ses énoncés soient infidèles à leur objet — autrement dit que sa théologie soit mauvaise — mais c'est, plus profondément, que l'acte par lequel son intelligence affirme quelque chose au sujet du mystère de Dieu (fût-ce l'infirmité radicale de l'intelligence devant le mystère de Dieu) prenne en quelque sorte une consistance propre et commence secrètement à exister hors de l'obéissance à la Parole de Dieu : la théologie cesse alors d'être théologie, tentative d'une intelligence vivante pour prendre conscience du contenu de sa foi, pour devenir, au sens profond du mot, « hérésie », c'est-à-dire choix humain dans ce contenu. De ce clivage secret de l'esprit, de cet imperceptible déplacement du centre de gravité entre la Parole de Dieu et l'homme qui l'énonce, qui osera porter le diagnostic ? L'intention, dans l'acte de l'intelligence, est un moment aussi ténu et aussi lourd de responsabilité, que dans l'ordre moral.

Dans les démarches de Luther que nous avons jusqu'ici suivies, dans cette sorte de suicide théologique qui pousse l'affirmation passionnée du salut jusqu'à nier l'efficacité de la grâce en l'homme, faut-il discerner un tel glissement, et dire que le système a déjà pris le pas sur l'obéissance de la foi ? Il faut bien avouer, encore en ce point de l'analyse, que nous n'en savons rien. Ni l'histoire des doctrines, ni la psychologie religieuse n'ont de prise sur le secret des cœurs et des intelligences. Même en refusant, comme nous le faisons, les énoncés de la théologie luthérienne, nous ignorons encore s'ils restent ou non inspirés exclusivement par l'obéissance — bien ou mal entendue — à la Parole de Dieu.

Mais il faut aller plus loin. Autre chose va nous contraindre de porter un jugement et en même temps le déterminer. Pour éprouver en effet non seulement l'exactitude objective, mais la fidélité vivante et l'intention même d'une théologie, celle de Luther ou la nôtre, un critère discernable nous est pourtant donné : son lien avec la foi de l'Eglise. Car il ne suffit pas de réclamer de l'activité de notre intelligence dans la foi qu'elle se laisse déterminer par la Parole de Dieu, ou plutôt elle ne peut le faire qu'à une nouvelle condition. Pour rectifier le mouvement de son intelligence vers la vérité, pour assurer l'intention droite de sa foi et la maintenir soumise à la Parole de Dieu, l'homme seul est trop peu. Car enfin l'homme n'échappe à soi-même que par l'amour. L'acte de foi suppose un commencement au moins d'amour de Dieu. Or l'amour de Dieu ne fait qu'un avec cet amour fraternel qui main-

tient l'Eglise dans l'unité. Et l'acte de foi suppose ce commencement au moins d'amour fraternel dans l'Eglise qui nous fait écouter avec l'Eglise la Parole de Dieu et nous interdit de l'entendre seuls. Le lien avec l'Eglise et le détachement intérieur qu'il exige sont ici le signe que le Christ a placé — « qui vous écoute, m'écoute » — et l'accompagnement inséparable de cet autre détachement intérieur, essentiel à la foi, par lequel notre esprit se rend obéissant à la Parole de Dieu. Elle est lourde de sens, l'exhortation liturgique par laquelle l'Eglise orientale appelle les fidèles à chanter le *Credo* : « Aimons-nous les uns les autres, afin que nous confessions d'un cœur unanime : Je crois en un seul Dieu... »

Ce sont donc la condamnation de l'Eglise et la rupture avec l'Eglise qui nous obligent à parler, à propos de Luther, non seulement de lacunes ou d'erreurs théologiques, mais d'hérésie. Nous n'avons pas le droit, pour autant, de rejeter sur lui seul la responsabilité d'une rupture à laquelle ont pu le pousser, du dehors, d'autres infidélités; pas davantage de chercher indiscrètement à fixer, dans le dialogue passionné entre cet homme et son Dieu, le point où s'est faite cette brisure dont il nous faut reconnaître l'effet. L'angoisse de trouver brusquement entre nous cette distance infranchissable, après tant de démarches, après tant de débats, où Luther nous a fait maintes fois entendre, semble-t-il, la voix même de l'Evangile, doit plutôt nous rappeler notre propre misère. Comment notre frère nous a-t-il quittés ? Si ce publicain sincère en est venu à prononcer contre nous l'exclusive, à se renier lui-même en disant à son tour : « Non pas, Seigneur, comme ce pharisien », c'est peut-être que nous étions en effet, que nous sommes trop semblables au pharisien [86].

Il serait facile de montrer que le même travail se poursuit pour ce qui est de l'Orthodoxie. Signalons ici le livre de Dvornik : *Le schisme de Photius. Histoire et légende*, et celui du P. Congar : *Neuf cents ans après*; une meilleure connaissance de l'histoire et des traditions permet de rendre justice à divers aspects de la pensée orientale [87].

3° *Un effort de conquête d'une vérité toujours plus catholique dans une loyauté toujours plus lucide.*

La méthode définie plus haut représente un immense effort de vérité plus catholique. Il s'agit d'abord, en effet, de dépasser les préjugés de groupe, pour rejoindre, dans un approfondissement et un élargissement des mises en question, la réalité.

Mais l'expérience, celle des hommes plus encore que celle des livres, m'a appris que ce qui rend tout à fait irréductibles les oppositions doc-

86. *Ibid.*, pp. 18-20.
87. Voir une abondante bibliographie dans Congar, *Neuf cents ans après*.

trinales, c'est souvent qu'on porte les thèses qui s'affrontent au maximum d'incompatibilité parce qu'on ne les croit pas conciliables et qu'on ne les croit pas conciliables parce qu'au fond on ne veut pas qu'elles le soient. Cette même expérience m'a montré que souvent les hommes qui professent généreusement vouloir ne tenir compte que des motifs nobles d'opposition, des motifs dogmatiques profonds, font inconsciemment refluer dans le domaine des idées l'énorme potentiel de préjugés, de passions, de critiques non contrôlées ou exagérées qui relève de l'esprit de corps et des oppositions historiques. Ainsi sans cesse bloquons-nous du relatif avec l'absolu : un relatif très discutable et qui devrait être discuté, radicalement mis en question, critiqué et revisé. Il y a une fausse image que nous nous faisons des autres, que nous projetons entre eux et nous et au travers de laquelle nous les voyons ou entendons. Elle est marquée par une hypertrophie de la critique qui tourne en mépris et en dénigrement. Il y a aussi, et cela n'est pas moins grave, une fausse image que nous nous faisons de nous-mêmes, de notre groupe, de notre Eglise : celle-là est marquée par un manque de critique ou, si l'on veut, d'humour : en suite de quoi on ne prend pas le recul nécessaire pour discerner le relatif et l'absolu, on défend tout comme un bloc, on refuse des mises en question qui seraient pourtant la condition des purifications, approfondissements et élargissements grâce à quoi toutes choses peuvent se valoriser dans le sens œcuménique.

L'histoire apparaît ici comme une maîtresse incomparable. A la place d'une vision des choses où tout le bien se trouve d'un côté, celui de notre groupe, et tout le mal de l'autre, elle établit la vérité. Au lieu de dresser autrui contre moi et contre mon groupe en refusant de reconnaître la part de bien qui lui revient, comme fait la polémique, elle anticipe, en quelque sorte, sur la lumière et la sérénité du Jugement et, par là sur l'unité dans la vérité dont celui-ci marquera le jour. Elle dissout paisiblement l'énorme complexe de méfiance qui est l'héritage empesté de plusieurs siècles d'opposition et qui constitue, entre nous, un motif concrètement si puissant de division[88].

Il semble bien que ce soit, en effet, l'histoire qui soit à l'origine des renouvellements les plus fondamentaux; elle est la mise en œuvre d'une prise de conscience du développement.

Le travail historique ne date pas d'hier. En un sens les géants de l'érudition du XVIIe siècle nous dépassent de cent coudées. Mais nous sommes arrivés en histoire à un point qu'ils ne soupçonnaient même pas : au travail historique entendu comme reconstitution du passé, à partir des documents, nous avons ajouté le sens du devenir, la notion de développement. Ainsi l'histoire peut-elle être pour nous autre chose que la reconstitution du passé : à savoir un moyen de prise de conscience de notre propre devenir, de notre propre position dans le deve-

88. Y.-M.-J. Congar, Préface de Dvornik, *Le schisme de Photius, histoire et légende*, Paris, 1950, pp. 13-15.

nir un moyen de diagnostiquer les raisons de certains échecs, donc les lignes d'un meilleur succès et de diriger de façon heureuse notre propre développement. Les choses ne sont plus pour nous des réalités au fond statiques ayant seulement certaines coordonnées temporelles portant comme par surcroît une date qui ne leur importerait guère plus qu'une étiquette sur un colis: nous les voyons dans un moment en situation par rapport à un développement: leurs coordonnées temporelles font partie de leur étoffe même. Ainsi l'histoire est-elle source non seulement d'intelligibilité intégrale des choses du passé mais de prise de conscience et d'appréciation de notre propre situation, de nos comportements, des directions optima de notre action. L'humanité semble être en train d'arriver à un point où sa connaissance de ses propres démarches et assez précise, assez critique, pour servir à une certaine direction de son propre développement [29].

Ce premier travail de déblaiement une fois fait, dans une volonté d'objectivité aussi totale qu'il est chrétiennement possible, il s'agit de situer chaque vérité à sa vraie place, dans l'équilibre total du mystère chrétien.

Nous devons respecter les proportions et ne pas développer, fût-ce pour s'opposer à une erreur, une vérité dans l'oubli de ses liens avec la totalité de la vérité. Nous devons avoir le sens de l'économie des articles de foi autour du mystère du Christ mort et ressuscité, sens qui nous préservera aussi bien des majorations indues que des mutilations implicites de la foi chrétienne [30].

4. *L'indivisibilité du probleme œcuménique.*

De plus, comme le remarquait déjà plus haut le P. Lialine, cette attitude œcumenique est due à la prise de conscience des liens qui unissent le schisme oriental et la Réforme. Le P. Dumont a souligné dans l'éditorial du premier numéro de cette revue (n° 1, 1954) l'enchainement des causes qui du schisme d'Orient, d'abord menaçant puis consommé, ont conduit en Occident à la plus grave et la plus profonde rupture de la Reforme protestante.

Dans quelle mesure un certain développement unilatéral du christianisme occidental, développement rendu fatal par sa séparation d'avec l'Orient, est-il responsable de la crise de la Réforme ? Cette question posée par Franz von Baader et reprise par Khomiakov, au siècle dernier, mérite d'être examinée non pas tant en raison de son intérêt historique que du fait que nous pouvons espérer tirer de cet examen des lumières précieuses pour l'intelligence du problème « œcumenique ».

29. *Ibid.*, pp. 19-20.
30. Cf. Ch. Moeller, *Ce qu'apporte aux catholiques le dialogue œcumenique*, dans *Lectum Deo*, n° 11, pp. 15-17.

universellement posé. Si une telle causalité a joué — et il semble difficile de le nier à priori — le problème œcuménique est, en ses données fondamentales, un problème indivisible : il n'est pas d'élément de solution valable, pour l'élimination du schisme entre Rome et l'Orient, qui ne tienne compte de ce qu'il y avait de légitime dans les aspirations et requêtes qu'a essayé de faire valoir la Réforme; il n'est pas non plus d'élément valable de solution, entre les protestants et nous, qui ne tienne compte des traditions authentiques de l'Orient orthodoxe[91].

Et ailleurs il remarquait :

Pour nos frères d'Orient, l'Eglise d'Occident dont ils se trouvent séparés depuis le milieu du XIe siècle n'est plus ce qu'elle était au début de cette séparation. C'est vrai tout d'abord en ce sens que le développement des institutions et des doctrines a donné à l'ensemble des Eglises locales demeurées en communion avec le siège de Rome un visage nouveau. Mais cela l'est aussi — nous sommes trop exposés à n'y pas prendre garde, — en ce sens que la Réforme protestante en elle-même et par ses conséquences a complètement bouleversé la situation du Christianisme occidental. Les deux choses sont étroitement liées d'ailleurs, car le visage nouveau qu'a pris le catholicisme romain (dans l'expression théologique de sa foi comme dans ses institutions) est dû pour une part à la nécessité où il s'est trouvé de s'affirmer en face du protestantisme et en opposition avec lui. L'Eglise d'Orient s'est trouvée désormais en face de deux blocs exclus de sa communion, l'un très profondément unifié, le catholicisme romain, l'autre au contraire de plus en plus divisé et divers, celui des confessions et des dénominations issues de la Réforme, y compris l'Anglicanisme. Elle se sent d'autant plus étrangère à l'un et à l'autre de ces blocs que tous deux se sont affrontés et s'affrontent sur la base des difficultés théologiques concernant ces questions théologiques auxquelles elle n'a, dans l'ensemble, jamais porté elle-même intérêt ou qu'elle n'a jamais abordées sous le même angle[92].

Nous avons analysé ce genre littéraire d'après des témoins catholiques[93]; il serait facile de présenter l'effort analogue fait par les protestants. Il aboutirait pour l'essentiel à dégager des conclusions analogues[94]. Malheureusement cet effort, déjà en

91. C.-J. Dumont, *Istina*, 1954, n° 1, p. 4. Sur ce même thème, cf. M.-J. Le Guillou, *ibid.*, pp. 48-79; Paquier, *Verbum Caro*, 1949, p. 9.

92. C.-J. Dumont, *L'Église et les Églises*, t. II, p. 492.

93. Il faudrait évidemment citer ici : M. Pribilla, S.J., *Wege zur kirchlichen Einheit*, dans *Die Eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Moehlers*, 1838-1938, Paderborn, 1939; M. Villain, S.M., *De la théologie œcuménique*, Lyon, Pro manuscripto; Ch. Boyer, S.J., *L'irénisme imprudent*, Unitas, 1950, pp. 142 s.; G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique*, pp. 226-248; Ch. Moeller, *op. cit.*

94. Citons simplement : Paquier, *Des théologies confessionnelles à une théologie œcuménique*, dans *Verbum Caro*, 1948, pp. 3-14; à rapprocher de

plein essor chez les catholiques et les protestants semble encore en germe chez les Orthodoxes : nous avons cependant des raisons d'espérer qu'il se développera dans les années qui viennent[95].

VI. — Quelques réflexions sur l'évolution des genres littéraires

Cette rapide histoire nous permet de dégager quelques conclusions fondamentales et de découvrir, d'une part les constantes des rapports entre Orthodoxes, Protestants et Catholiques; d'autre part, les raisons du progrès du dialogue à l'époque moderne.

A. — *Les constantes*

L'histoire générale des rapports est tout entière dominée par une loi de tension entre l'affirmation de ce qui divise et l'affirmation de ce qui unit : à regarder cette histoire dans son ensemble, on remarque que l'attitude proprement négative d'insistance sur les divisions a eu infiniment plus d'influence que l'autre. Si l'on considère l'histoire des rapports entre catholiques et orthodoxes, elle apparaît tout entière dominée par le genre littéraire « contre les Grecs » ou « contre les Latins », c'est-à-dire en définitive par une ignorance incroyable de l'Occident catholique vis-à-vis des choses de l'Orient et par une ignorance aussi incroyable de l'Orient à l'égard de l'Occident catholique.

On est parfois étonné, en Occident, de voir combien peu nos frères séparés connaissent l'Eglise catholique moderne, sa vraie doctrine, ses institutions. On est tenté souvent d'y voir de la mauvaise foi. La réciproque est rigoureusement exacte quand il s'agit de la plupart des auteurs occidentaux qui ont parlé ou parlent encore des Eglises du monde grec, roumain, slave ou sémitique.

Jusqu'à trente ans à peine, rien ou presque rien, en comparaison des besoins immenses, n'avait été fait pour dissiper cette ignorance. On cite, à la vérité, les traités volumineux d'Arcudius, d'Allatius, de Galano, de Thomas de Jésus, de Cozza; les ouvrages érudits de Goar, de Habert, de Renaudot, de Jean Morin, des Assémani. Ces travaux gardent une immense valeur, malgré leurs défauts, mais, tout comme la célèbre Panoplie dogmatique d'Euthyme Zigabène, qui en est pour la

Villain, S.M., *De la théologie œcuménique*, Lyon; G. Aulen, *Theology as ... towards Christian Unity*, dans *The Church Quarterly Review*; R. Schutz, *... un bon œcuménisme*, dans *Verbum Caro*, 41, pp. 3-8; Kristen Ejnar ...gaard, *Katolicism och protestantism*, Lund, etc.

95. Du côté orthodoxe signalons : P. Evdokimov, *Notes préliminaires pour ... théologie œcuménique*, dans *Foi et Vie*, 1947, pp. 541-570; G. Florovsky, *... voies de la théologie russe*, dans *Dieu vivant*, 13, pp. 41-62.

théologie une sorte de pendant byzantin, ils sont restés la plupart du temps enfouis dans la poussière des bibliothèques : ces énormes in-folio n'ont été maniés que par des érudits. La grande masse des missionnaires catholiques ne les a pas connus. Venus dans les pays de rite oriental sans aucune préparation spéciale, ni dogmatique, ni disciplinaire, ni liturgique, ni historique, ni même parfois linguistique, ils ont donné avec ensemble dans l'erreur que leur reproche justement Benoît XIV : *ils ont condamné en bloc tout ce qui ne se faisait pas ou ne se concevait pas comme chez eux.* En contact avec de très vieilles chrétientés dépositaires de la plus antique tradition de l'Eglise; ils les ont traitées comme des masses païennes chez lesquelles tout était à faire. Ils ont trop considéré leur hiérarchie, leur théologie, leur liturgie, leur ascétique, comme n'existant pas en fait. Le résultat a été bien simple : des Unions se sont esquissées, ont commencé à se développer, puis tout d'un coup se sont arrêtées. L'incompréhension mutuelle était peut-être plus grande il y a trente ans qu'au moyen âge[96].

Il est infiniment triste de voir que l'attitude ouverte d'un certain nombres d'hommes, tant du côté des Latins que du côté des Grecs, s'est heurtée à la résistance profonde de la majorité des uns et des autres, tout encombrés dans leurs préjugés réciproques. Nous avons déjà cité les remarques d'un Humbert de Romans. Rappelons simplement ici celles d'un Traversari :

La douceur et la bonté, Très Saint-Père, doivent, à mon sens, régner dans nos rapports avec eux. C'est par des bienfaits qu'il faut les gagner, les attirer. Ils nous ont cru, jusqu'ici, orgueilleux, durs, intraitables; cette opinion très fausse les écartant de nous il faut qu'ils s'aperçoivent, enfin, de leur erreur et qu'ils regrettent leur égarement en se voyant traités par nous avec une bonté de choix, qu'ils aient des preuves incontestables de notre amour et de notre respect. Si l'on gagne d'abord les âmes, quand il faudra traiter de la foi avec eux, disparaîtra l'aigreur des discussions et finalement ils acquiesceront à la Vérité qui leur sera montrée[97].

Du point de vue des rapports entre catholiques et protestants, il est clair que la controverse a été elle aussi essentiellement dominée par la polémique : ce n'est qu'à une époque toute récente que les travaux historiques dans la perspective de compréhension du mouvement luthérien comme mouvement religieux ont modifié le climat.

Seule une attitude œcuménique peut permettre de garder l'équilibre dans cette tension entre l'affirmation de ce qui divise et l'affirmation de ce qui unit, parce qu'elle est capable, dans une objectivité vraie, de rechercher la vérité pour elle-même. Elle a dépassé la position de force qui a si souvent été la loi

96. Korolevskij, *L'uniatisme* (*Irénikon Collection*, n° 5-6, 1927), p. 6.
97. Traversari, *Lettre au pape du 18 avril 1438*, cité par le R. P. Villain, S.J., *op. cit.*, p. 277, note.

au cours de l'histoire pour respecter l'autre dans sa vie proprement religieuse[98].

B. — *Les raisons du progrès*

Il est manifeste que le progrès est dû essentiellement à deux facteurs : les contacts et le renouvellement apportés par l'histoire.

Le principal obstacle à l'union tant de fois proposée et toujours prête, semble-t-il, à vouloir se conclure est dans les défiances réciproques qui, chaque fois, se font jour entre les deux interlocuteurs. Chacun naturellement se croyait sans défaut et rejetait sur l'autre l'entière responsabilité du schisme avec une violence de langage qui ne pouvait être un titre au rapprochement. Ce qui manquait surtout aux deux Eglises c'était de se connaître assez. On n'avait point suffisamment médité les sages conseils d'un Humbert de Romans, est-ce en vain qu'il avait exhorté les Latins à se frotter à leurs adversaires d'hier, à envoyer en Grèce des savants, des missionnaires, des marchands, des mercenaires latins, à se créer des partisans en Romanie, à pénétrer dans l'âme des Grecs, à lire leurs livres de théologie, d'histoire et de droit canonique, à les traduire en langue latine, à leur porter les nôtres, et dans leur langue, afin de les connaître et d'en être connus. Quand cette méthode du contact, la seule vraie encore à employer aujourd'hui, eut été pratiquée quelque temps — elle le fut malheureusement trop peu — on vit se dessiner un courant vers l'union. Ce qui en retardait l'emploi était l'obstacle même qu'elle devait écarter : le jugement faux que les Grecs, les Latins portaient couramment les uns contre les autres et fait de calomnies traditionnelles répandues en Romanie contre les Latins, en Occident contre les Grecs, leurs préjugés réciproques et leurs mutuelles dispositions, car — selon qu'il arrive d'ordinaire entre les hommes — il leur fallait pour se connaître tels qu'ils étaient, percer le nuage qui cachait la réalité. Dire quel était ce nuage et comment quelques âmes arrivèrent à passer au travers, c'est en traits généraux faire presque l'histoire de l'union[99].

Les périodes de rapprochement sont ainsi des périodes de contacts et de progrès de la langue grecque dans le monde latin :

Sous l'effet des apports nouveaux de manuscrits anciens et de l'arrivée d'interprètes habiles pour les expliquer, naquit dans les âmes une disposition très heureuse et qui devait être bienvenue de tous les amis de l'Union. Les Latins se mirent à regarder les Grecs modernes comme les frères ou les successeurs des grands classiques d'autrefois. Ceux-là bénéficiaient de l'estime qu'on avait pour ceux-ci. On voulait

98. J. Leclerc, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, 1955.

99. Viller, S.J., *op. cit.*, pp. 284-285.

rendre aux habitants de Byzance vieillie la reconnaissance méritée par ceux d'Athènes : on ne les séparait plus. Ils étaient tous : « *ces Grecs à qui tous les Latins doivent tant* ». Gerson le disait à Paris en 1409. André de Rhodes renchérissait en 1432 : il développe, sans le citer, l'axiome que la lumière vient de l'Orient et, pour exciter à l'Union les Pères de Bâle, il leur représente que toutes les sciences sont venues de la Grèce et que tout ce que l'Eglise prêche et enseigne a été traduit des Grecs en latin. C'est ainsi qu'Aristote et Platon, Homère et Gallien avec l'Evangile et les Pères grecs servaient la cause de l'Union [100].

Il est clair que c'est à la faveur de ces contacts qu'a pu s'établir, dans l'Eglise d'Occident, une meilleure connaissance de la tradition orientale [101].

C. — *L'histoire*

C'est l'histoire qui, par son objectivité, a permis de dégager un certain nombre de vérités appréciables pour le dialogue. Elle a en effet, d'une part, permis la critique des éléments passionnels introduits dans la controverse par les innombrables traités de polémique; elle a, d'autre part, détruit un certain nombre de légendes ou d'inexactitudes; elle a révélé l'existence des innombrables apocryphes qui ont tant empoisonné le climat entre chrétiens séparés. Pour ne citer qu'un exemple, on sait que l'auteur pourtant si informé du *Contra graecos* n'a pas vu un faux dans la fameuse donation de Constantin et saint Thomas et après lui tout l'Occident seront longtemps les victimes de cette mystification [102].

Mais il y a plus : l'histoire en donnant le sens du développement a permis la prise de conscience de ce qu'on pourrait appeler la loi d'apparition des formules doctrinales : elle révèle la complexité du développement du donné de foi et la pluralité, en même temps que la complémentarité, des traditions au sein de l'unique tradition. Elle assure une prise de conscience réflexe du donné traditionnel, de manière à en distinguer les éléments essentiels et les éléments accessoires et relatifs.

VII. — Le dialogue œcuménique et sa signification

L'évolution des genres littéraires utilisés au cours de l'histoire nous montre que l'attitude œcuménique correspond à une meilleure prise de conscience de la catholicité de l'Eglise et de

100. *Ibid.*, p. 300.

101. Il serait facile de montrer que la méconnaissance réciproque entraîne des remises en question particulièrement graves. Ainsi : on entend procéder à un examen des rites grecs sous le pape Grégoire X au moment même ou on avait décrété l'union; au XVIIe siècle encore, on remet en question les ordinations orientales. Cf. P. Morin, *Commentarius Ordinationum*.

102. Cf. A. Dondaine, *op. cit.*, p. 351.

la plénitude de vérité qui est en elle. Loin d'être minimisation de la vérité évangélique, elle est, tout au contraire, mise en valeur de cette vérité, dans l'attitude de renoncement évangélique nécessaire à l'affirmation vraie de cette vérité. Dans sa vraie profondeur, elle apparaît ainsi comme une requête essentielle de la charité dans la vérité.

Nos frères séparés peuvent accepter une telle définition de l'attitude œcuménique. Sans doute ne donnent-ils pas le même sens au mot Eglise; il n'empêche que la volonté de fidélité à la catholicité de l'Eglise, comme volonté du Christ, nous rapproche profondément. Pour eux, comme pour nous, nous y reviendrons dans un instant, le dialogue œcuménique est un dialogue, en fonction de la mission de l'Eglise, sur la tradition et le développement.

Essayons en quelques mots de préciser la position catholique.

L'Eglise, en écoutant les questions posées par les frères séparés, pour essayer d'y répondre dans la fidélité à sa tradition, accomplit la mission pour laquelle elle est faite : elle dévoile son propre mystère dans le mystère du Christ.

Le dialogue œcuménique est ainsi au service de la mission de l'Eglise : il entend présenter la vérité dans sa splendeur, mais il veut non pas imposer la vérité, chose bien impossible, mais aider les frères séparés à se dégager de leurs préjugés et à s'ouvrir à la plénitude de la vérité, en raison même du rayonnement de cette vérité. Il est une adaptation de la mission au statut des communautés séparées reconnues dans leurs valeurs religieuses.

Il est par le fait même prise de conscience de la tradition dans sa plénitude, dans la vérité de son équilibre total et manifestation de cette tradition qui ne peut se conserver que dans une fidélité active, par un développement homogène.

Nous retrouvons ainsi dans l'évolution même des genres littéraires analysés les trois termes que nous avons rencontrés dans l'analyse du mouvement œcuménique : mission, tradition, développement.

Nous sommes désormais à même de tirer parti de l'insuffisance de tous les genres littéraires précédents. Avec le recul du temps, dans une objectivité rendue par cela même plus facile, nous commençons à comprendre que la découverte des mondes spirituels que constituent l'Orthodoxie et le protestantisme demande un effort extrêmement sérieux. Avant de pouvoir réintégrer dans l'Eglise ce qu'ils portent en eux de valeurs authentiques, il importe de triompher de toute tentation apologétique, de tout souci de victoire dialectique, pour essayer de comprendre humblement, longuement, douloureusement, patiemment les questions posées à l'Eglise, à travers ces catastrophes qu'ont constitué les ruptures. Il importe avant tout de se situer spirituellement au niveau du drame, ce qui suppose le long effort que nous avons dit. La vérité est toujours humble.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

DE LA DIFFICULTE DE SE COMPRENDRE ENTRE CATHOLIQUES ET PROTESTANTS

A propos de travaux récents

par

François Biot, O. P.

C'est un lieu commun des travailleurs œcuméniques que d'affirmer combien la connaissance mutuelle des frères séparés est chose difficile. Les contacts entre chrétiens de diverses confessions le montrent quotidiennement. Un certain nombre d'ouvrages récents, et à leur propos plusieurs articles, émanant souvent des plumes les plus autorisées, viennent de confirmer une fois de plus le bien-fondé de cette affirmation. Ceci est d'autant plus frappant qu'il s'agit précisément d'un effort entrepris par les uns et les autres pour une meilleure connaissance réciproque. Nous voudrions ici montrer à la fois la valeur de cet effort et ses limites.

***

« Il n'existe rien de si autorisé. C'est une œuvre! » — « Ce témoignage sera précieux, surtout aux catholiques; il leur révélera la vie religieuse du protestantisme, à tout le moins du protestantisme non-libéral. » — « C'est un excellent exemple des dangers d'une analyse englobante. » — « Le titre même du livre [...] est assez peu agréable pour des yeux protestants auxquels il apparaît comme une insolence sinon comme une insulte. » Cet échantillon des jugements portés sur l'œuvre du Père Bouyer : *Du Protestantisme à l'Église*[1], suffit à montrer qu'il n'est pas quelconque ou anodin. Les questions qu'il pose, les solutions qu'il

1. Louis Bouyer, *Du Protestantisme à l'Église*. Collection « Unam Sanctam », 27, éditions du Cerf, Paris 1955. Traduction anglaise sous le titre : *The spirit and forms of protestantism*. Newman Press, Westminster. Il existe aussi une traduction néerlandaise.

y apporte avec conviction et autorité, ne peuvent laisser indifférent aucun lecteur quelque peu préoccupé de l'unité chrétienne, voire simplement désireux d'un christianisme personnel et réfléchi. Nous voudrions ici tenter d'en rendre compte avec l'aide des recensions les plus importantes dont cet ouvrage a été l'objet[2].

Du Protestantisme à l'Église est le fruit d'une découverte, faite peu à peu par l'auteur, celle de l' « irréconciliable opposition entre le protestantisme, comme mouvement spirituel d'inspiration authentiquement évangélique, et le protestantisme, comme institution, ou comme conglomérat d'institutions, hostiles entre elles en même temps qu'hostiles à l'Église catholique[3] ». Cette découverte, l'auteur veut nous en faire part en nous montrant essentiellement deux choses : 1) que l'inspiration profonde et positive de la Réforme, et du protestantisme qui en est sorti, est tout à fait conforme au christianisme le plus traditionnel, et de ce fait se révèle, en vérité, catholique; mais 2) que cette valeur positive a été comme entraînée dans un système de pensée tel qu'elle s'est accompagnée d'une série de négations et de refus : aucunement conformes à la Tradition catholique, ils menacent perpétuellement cette inspiration positive elle-même.

De ce fait, deux parties très nettes se dégagent dans le livre : une première tend à montrer quels sont les principes fondamentaux de la Réforme, et comment ils sont, de fait, un bien commun de la Tradition chrétienne. Ainsi en va-t-il de la redécouverte fondamentale par Luther de la justification par la foi seule : ce que ce principe signifie pour lui;

2. L'ouvrage du Père Bouyer a fait l'objet de recensions tant catholiques que protestantes en assez grand nombre, certes, moins cependant qu'on aurait pu s'y attendre.

Du *côté catholique*, citons :

L. Malevez, S. J., *Nouvelle revue théologique*, décembre 1955, pp. 1106-1107; R. Rouquette, S. J., *Études*, avril 1955, pp. 109-114; J. Sainsaulieu, *Cahiers universitaires catholiques*, avril-juin 1955, pp. 391-401; M. J. Nicolas, O. P., *Revue thomiste*, octobre-décembre 1956, pp. 725-729; J. N. Walty, O. P., *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, octobre 1955, pp. 740-741.

Du *côté protestant* :

J. Cadier, *Études théologiques et religieuses*, 1955, n° 2, pp. 49-61; G. Widmer, *Revue de théologie et de philosophie*, 1955, n° 1, pp. 40-50; R. J. Lovy, *Positions luthériennes*, janvier 1955, pp. 57-60 et juillet 1955, pp. 196-199 (en réponse à une lettre du R. P. Bouyer, publiée dans ce dernier numéro, pp. 195-196); Th. Suss, *Positions luthériennes*, juillet 1955, pp. 199-200 (épilogue de la polémique précédente); M. Sweeting, *Le Semeur*, décembre 1954-janvier 1955, pp. 89-90. A. Dumas, *Cahiers universitaires catholiques*, avril-juin 1955, pp. 401-410; P. Y. Emery (nommé par erreur frère François), *Una Sancta*, août 1955, pp. 46-47.

La plupart de ces recensions protestantes fournissent la matière de la thèse que le pasteur Fath vient de publier :

Pasteur Pierre Fath, *Du catholicisme romain au christianisme évangélique*. Réponse au R. P. Louis Bouyer. Préface de M. le pasteur Pierre Bourguet. Éditions Berger-Levrault, Paris 1957.

Sur cet ouvrage on pourra consulter les recensions suivantes :

H. Carrez, *Réforme*, 20 juillet 1957, p. 6; R. J. Lovy, *Positions luthériennes*, octobre 1957, pp. 313-314; P. Y. Emery, *Verbum Caro*, XI, n° 44, pp. 388-389; R. Rouquette, S. J., *Études*, novembre 1957, p. 302.

3. L. Bouyer, *op. cit.* Avant-propos, p. XI.

ce qu'il signifie pour la spiritualité protestante, c'est cela même qui est tenu par l'Église catholique, ainsi que le montrent par exemple les canons du Concile d'Orange (chapitre 2). De même l'affirmation de la souveraineté de Dieu — *Soli Deo Gloria* — proclamée avec tant de force par Calvin et vécue par le meilleur du protestantisme ne fait que rejoindre une ligne spirituelle tout à fait traditionnelle dans le catholicisme : celle de Citeaux, de saint Jean de la Croix, du mot d'ordre *Ad majorem Dei gloriam* de la Compagnie de Jésus (chapitres 3 et 4). Aussi bien les Réformateurs dans leur insistance pour une religion personnelle — on n'est pas religieux par procuration — ne font-ils que reprendre un donnée parfaitement catholique (chapitre 5).

Quant au principe formel du protestantisme, l'autorité souveraine des Écritures, qui, chez les Réformateurs, signifie avant tout la transcendance de la Parole de Dieu, il faut dire aussi qu'il est pleinement traditionnel : la Bible est pour les catholiques Parole de Dieu en un sens absolument unique (chapitre 6).

Si les grands principes fondamentaux de la Réforme sont ainsi conformes à la Tradition catholique, comment se fait-il alors que le mouvement religieux qui en découle, le protestantisme, ait été et soit encore séparé de l'Église catholique ? Telle est la question qui sert de cheville entre les deux parties de l'ouvrage.

Il est un fait évident aux yeux du Père Bouyer : c'est que les principes valables, jusqu'ici envisagés, revêtent dans le protestantisme un aspect négatif, déjà présent dans l'exposé des Réformateurs eux-mêmes, de plus en plus accusé dans la systématisation postérieure, et aboutissant assez vite à un anti-catholicisme exacerbé. Le terme de l'évolution est d'ailleurs le rejet, avec la systématisation scolastique, des éléments valables qui y étaient comme enfermés; par là on aboutit au libéralisme, au scepticisme, à l'humanisme, etc. (chapitre 7). Voulant affirmer la justification par la grâce seule on en vient à rejeter toute transformation intérieure de l'homme régénéré (justification *forensique*), et on nie toute valeur aux œuvres même de la foi; voulant sauver le personnalisme chrétien, on en vient à refuser toute valeur aux sacrements; reconnaissant dans l'Écriture la Parole de Dieu, on en vient à lui opposer toute autorité ecclésiale ou traditionnelle, etc. Or il n'y a pas de lien nécessaire entre les prémisses et les conclusions : ni l'Écriture, ni la toute première Tradition n'ont ainsi lié aux valeurs positives des refus si négateurs. C'est donc que ces négations, ces refus, viennent d'une autre source que celle-là même que les Réformateurs prétendaient remettre à la première place. Pour le Père Bouyer, la source de ce blocage n'est autre que les pires éléments du catholicisme du XVIe siècle, qu'il groupe sous le nom de nominalisme.

A partir de là, le Père Bouyer montre l'agonie des principes positifs dans la systématisation théologique protestante, avec le développement du libre examen et du subjectivisme (chapitre 8). Les « réveils » protestants tenteront bien, souvent à leur insu, de faire éclater la gangue dans laquelle sont enfermées les valeurs positives : en vain, car cette réaction saine est suivie d'une nouvelle évolution plus radicale encore que celle contre laquelle on a voulu se dresser (chapitre 9).

En vérité, pour sauver les valeurs positives, il faut, pense le Père Bouyer, les dégager de cette systématisation malfaisante : c'est pourquoi il lui semble qu'au nom même des valeurs les plus essentielles remises en honneur par la Réforme l'Église catholique est nécessaire. Un rapide examen montre que les difficultés que peuvent faire les protestants envers certains aspects de l'Église catholique et de sa dogmatique ne peuvent résister à l'analyse : ni l'*ex opere operato* ne contredit à l'affirmation du *sola gratia*; ni la célébration des sacrements ne s'oppose à la souveraineté de Dieu; ni l'autorité reconnue au magistère ne supprime le rôle propre et incommunicable des Apôtres et de leurs témoignages écrits. Par contre les sacrements protestants dépendent des dispositions subjectives de ceux qui y participent, l'autorité dans les églises protestantes est purement humaine, et, partant, elle enlève quelque chose à la souveraineté de Dieu, etc., si bien que, en vérité, les églises protestantes, bien loin de servir les intuitions fondamentales du XVIe siècle, sont en fait le plus grand obstacle à leur développement et à leur épanouissement (chapitre 10).

Après une dernière analyse critique de l'apport du barthisme, lui aussi incapable de résoudre le problème de l'Église sur lequel bute toujours le protestantisme, le Père Bouyer conclut en invitant les protestants à se livrer « à une critique enfin radicale de ce que les premiers protestants gardaient d'une pensée médiévale en décadence... et qui a faussé dès le début leurs propres affirmations les plus légitimes en leur fond... »; critique par laquelle ils seraient amenés à une redécouverte du vrai visage de l'unique Église[4]. Quant aux catholiques, ils sont conviés, pour finir, à une « compréhension du sens premier et profond du mouvement protestant » et à une « conscience renouvelée de ce qu'est et de ce que signifie le fait de l'Église catholique elle-même... Ainsi seulement pourraient-ils ambitionner légitimement de révéler et de frayer à leurs frères séparés la voie d'un retour qui fût pour ceux-ci non un reniement, mais un accomplissement[5] ».

Après cette présentation rapide de l'ouvrage du Père Bouyer, nous voudrions tout d'abord exposer quelques difficultés ou reproches qui ont été exprimés à son sujet, puis nous attarder plus longuement à l'examen des deux points qui « définissent » le protestantisme : *sola gratia, sola fide*, d'une part; *sola scriptura*, d'autre part.

∴

Comment un dialogue sera-t-il possible entre protestants et catholiques, qui ne soit pas purement échange stérile, sans avoir à requérir des uns ou des autres des conditions inacceptables ? Quand le pasteur Fath, par exemple, requiert des catholiques « qui veulent absolument nous parler de l'unité, qu'ils acceptent de se pencher sur l'Écriture et qu'ils la reçoivent telle que la fonde le témoignage intérieur du Saint-

4. L. Bouyer, *op. cit.* Conclusion, p. 244.
5. Id., *ibid.*, p. 245.

Esprit » afin que les doctrines protestantes soient jugées non pas à la lumière du Concile de Trente ou du Concile du Vatican, « mais à la lumière de la Révélation biblique, telle que la Bible nous la transmet[6] », il pose une condition impossible : pour un catholique la confrontation d'une doctrine avec la Révélation comporte nécessairement qu'il tienne l'ensemble de cette Révélation, à laquelle font écho, de façon certaine selon sa conviction de catholique, les décisions et les décrets des conciles. Pour que le dialogue soit vrai, il est nécessaire que les uns et les autres s'expriment dans une entière conformité à leur propre confession : c'est là que se trouve sans doute la difficulté fondamentale de cette rencontre, mais c'est là aussi ce qui en fait la valeur.

On peut, il est vrai, se demander légitimement s'il est bien exact que les plus compétents pour mener ce dialogue interconfessionnel soient précisément ceux qui, pour des raisons de conscience dont nous n'avons pas à juger ici, sont passés d'une confession à l'autre. Certes, il est vrai de souligner, comme l'ont fait plusieurs recensions catholiques, qu'un homme comme le Père Bouyer pouvait retirer de sa propre expérience de chrétien évangélique et de ministre luthérien une compétence qu'aucun théologien de famille et d'éducation catholiques ne peut avoir. L'abbé Sainsaulieu assure que seul quelqu'un ayant l'expérience des deux spiritualités peut écrire avec autant de compétence un « éloge ininterrompu des dogmes protestants[7] » comme un jugement si sévère et une critique si péremptoire des sacrements calvinistes. Dans le même numéro des *Cahiers universitaires*, dans lequel nous lisons l'article de l'abbé Sainsaulieu, le pasteur Dumas exprime au contraire quelques réserves, du moins sur la portée réelle d'une telle compétence : « Il est normal et sain qu'un auteur mette ainsi de la passion quand il retrace et réfléchit vingt ans après sur le chemin qu'il a parcouru lui-même... mais l'expérience est bien trop subjective... pour accréditer la vérité[8]. » D'autres recenseurs protestants iront beaucoup plus loin dans leurs réserves à cet égard; ainsi le pasteur Sweeting dont, c'est bien certain, nous sommes loin de partager la sévérité : « Il apparaît avec une évidence cruelle que des catholiques, nés dans l'Église romaine, ont la plupart du temps une vue beaucoup plus exacte des choses et une honnêteté intellectuelle qui fait malheureusement défaut au Père Bouyer; seule une passion anti-protestante déclarée a pu déformer à ce point le discernement d'un respectable théologien dont le livre ne pourra qu'attrister les protestants et les irriter considérablement[9]... »

Un tel jugement, à son tour sans nuance, est sans aucun doute de nature à peiner l'auteur de *Du protestantisme à l'Église*. Car, au vrai, cela est bien évident, tout son livre a été écrit par amour du protestantisme, et pour montrer de façon péremptoire que les protestants sont des chrétiens, et que c'est « non pas malgré, mais à cause de leur protestantisme,

6. Pasteur Pierre FATH, *op. cit.*, 2e partie, chap. IV : « Catholicisme et protestantisme », I : Les difficultés du dialogue, p. 226.

7. J. SAINSAULIEU, *Cahiers universitaires catholiques*, avril-juin 1955, p. 392.

8. A. DUMAS, *Cahiers universitaires catholiques*, avril-juin 1955, p. 403.

9. M. SWEETING, *Le Semeur*, décembre 1954-janvier 1955, p. 89.

que tant de protestants croient et vivent chrétiennement[10] ». Peut-être cependant doit-il être expliqué par le ton parfois bien dur de l'exposé du Père Bouyer, du moins dans la seconde partie de son livre[11]. On peut craindre — et il faudrait le regretter — que certaines expressions qu'on y trouve rendent la lecture du livre pénible à plus d'un frère séparé au point de rendre inefficaces à ses yeux nombre de réflexions et de mises au point objectivement valables.

La délicatesse et la sympathie dont est marqué, en son fond, l'ouvrage du Père Bouyer ne peuvent faire de doute pour personne. Mais le lecteur protestant — du moins faut-il s'y attendre — est plus susceptible sur la forme quand c'est l'un de ceux qui furent des siens qui s'adressent à lui. Pour nous en convaincre il n'est, d'ailleurs, que de nous interroger sur ce que nos éprouvons nous-mêmes à la lecture de pages écrites par ceux qui nous ont quittés pour joindre le protestantisme ou quelque autre confession. La réaction protestante est peut-être encore plus vive que celle que nous ressentons. Et nous nous demandons si le Père Bouyer s'est toujours tenu suffisamment en garde contre ce danger. De là, peut-être, certains jugements sévères tels que celui-ci : « De quelqu'un qui a été des nôtres et qui a cru devoir nous quitter pour prendre le chemin de Rome, écrit le professeur Th. Suss[12], nous ne pouvons que dire avec une parole johannique : *Il n'était pas des nôtres*. Ceci n'est pas une appréciation, mais un simple fait que nous constatons. Qu'on essaye de comprendre. Il y a des luthériens qui le restent. Sans aucun doute représentent-ils une tout autre espèce de luthériens que ceux qui après l'avoir été deviennent catholiques romains. »

Nous ne devons pas nous étonner si le témoignage d'un converti est difficilement entendu de l'ensemble de ceux qui ne l'ont pas suivi — et qui n'ont jusque-là aucune intention de le suivre — sur le chemin qui pour lui fut celui de la grâce et dont, au contraire, ils se tiennent persuadés qu'il fut celui de l'erreur, voire du schisme et de l'hérésie. Il est assez curieux de constater que cette difficulté, qui tient à la situation personnelle d'un auteur, résulte de ce qui, par ailleurs, fonde la

10. L. Bouyer, *op. cit.*, chap. I, p. 8.

11. Peut-on relever ici, à titre d'exemples, telle ou telle dureté ou violence, dont tout lecteur, même non protestant, se trouve quelque peu gêné ?

P. 161. La phrase qui commence par ces termes : « Dès qu'on vient sérieusement au contact des textes scripturaires... » semble mettre Barth lui-même, au sujet de qui elle est écrite, dans l'alternative ou bien d'être de mauvaise foi ou bien d'être quelque peu borné dans sa lecture de l'Écriture.

P. 212. Le R. P. Bouyer marque avec clarté qu'il y a dans l'*ex opere operato* l'affirmation de l'action de la seule grâce de Dieu. Il ajoute : « S'il en est ainsi, et il suffit de lire intelligemment n'importe quel manuel catholique de théologie sacramentaire ou tout simplement d'interroger intelligemment n'importe quel enfant catholique pour s'assurer que c'est bien le cas... ». On se défend mal de l'impression que l'auteur souligne aux protestants leur manque d'intelligence... et qu'il se fait quelque illusion, dont il n'est pas à vrai dire coutumier, sur la valeur objective d'un bon nombre de manuels de théologie.

P. 241. Le barthisme est affirmé comme « ayant apporté à la mauvaise conscience du protestantisme traditionnel aux abois un alibi momentané qui ne pouvait pas ne pas connaître un éclatant succès ».

12. *Positions luthériennes*, juillet 1955, p. 200.

valeur et l'intérêt de son témoignage. Mais voyons plutôt les critiques d'ordre plus objectif qui ont été adressées, de divers côtés, à l'ouvrage du Père Bouyer. Nous en avons relevé deux principales.

1) L'œuvre du Père Bouyer apparaît au pasteur Dumas comme l'exemple type d'une œuvre englobante[13]; elle relève plus de l'analyse doctrinale que de l'analyse historique, précise de son côté G. Widmer[14]. A dire vrai, aucun critique ne semble avoir pu démontrer de façon convaincante que la thèse du Père Bouyer était fausse. Les diverses remarques qui ont pu être faites et les réserves exprimées de divers côtés ne semblent pas, en effet, avoir touché au fond du problème. Sur plusieurs questions de détails, nous le verrons plus à loisir dans la suite, des mises au point ont pu être apportées qui corrigent telle ou telle affirmation, telle ou telle présentation; sur l'essentiel de la thèse, à savoir que tout ce qu'il y a de positif dans le protestantisme est purement et simplement traditionnel, et que ce qui n'est pas traditionnel dans le protestantisme lui vient d'ailleurs que de ses principes fondamentaux, à savoir d'une fausse « mentalité » philosophique, plus encore que d'une fausse philosophie, le nominalisme, rien n'a été dit qui puisse sérieusement l'ébranler. Mais cet avantage du Père Bouyer ne va pas sans contrepartie. Il est caractéristique qu'aucun recenseur catholique ne se soit avoué entièrement convaincu de la justesse de la seconde partie de la thèse. Si l'on n'a rien pu apporter de décisif contre celle-ci, il semble qu'on ait assez généralement estimé que, de son côté, le Père Bouyer n'avait rien apporté non plus de décisif en sa faveur. D'où cela peut-il venir ? De ce que, pensons-nous, son ouvrage se présente à la fois comme une analyse doctrinale et comme une étude historique. Cette analyse doctrinale de la Réforme met en jeu une étude scientifique de l'influence effective du nominalisme sur les Réformateurs, influence dont l'auteur nous dit qu'elle explique à elle seule la négativité introduite dans la perception des principes traditionnels. Mais cela relève de l'histoire. Or, ici l'étude historique interprète constamment les faits — elle ne peut faire autrement — à la lumière d'une perception théologique déterminée alors que, précisément, c'est celle-ci qui est en cause. Devant une fresque d'aussi vaste étendue, on reste dans l'indécision, bien que peu convaincu par nombre de critiques de détail adressées au Père Bouyer. Quant à la réponse d'ensemble tentée par le pasteur Fath — pour ce qu'elle comporte du moins de proprement original — elle ne saurait convaincre personne, pensons-nous, de l'inexactitude fondamentale des perspectives ouvertes par le Père Bouyer.

2) Avec raison, sans aucun doute, le Père Bouyer a voulu utiliser dans son travail l'apport du protestantisme vécu. On aurait pu attendre, du côté protestant, quelques éloges à ce propos. En fait, de ce côté, on a plutôt reproché à l'auteur « d'avoir étudié le protestantisme en utilisant la réalité vécue, la moyenne des protestants », non pas le protestantisme dans ses confessions de foi, ses doctrines, etc. Ceci, en effet, amène, dit-on, à une caricature. Et pourtant, pour le Père Bouyer, c'est le pro-

13. A. Dumas, *Cahiers universitaires catholiques*, avril-juin 1955, p. 401.
14. G. Widmer, *Revue de théologie et de philosophie*, 1955, n° 1, p. 44.

testantisme vécu, celui des fidèles croyants et simples qui exprime le mieux la vitalité et la valeur des principes « positifs ». Les confessions de foi, les doctrines, etc., sont au contraire mêlées de trop de négativité. Il faut reconnaître, toutefois, que cet appel au protestantisme vécu aboutit en certains cas à un tableau bien sommaire[15]. Plus d'un pensera que cette critique, pour justifiée qu'elle puisse être, ne vise que des misères humaines que l'idéal évangélique ne couvre d'aucune manière, de même que l'idéal catholique romain ne saurait cautionner un certain nombre de pratiques ou d'abus au sujet desquels il est bien facile d'exercer un humour quelque peu sarcastique. A cet égard, on peut regretter que le Père Bouyer n'ait pas toujours suffisamment distingué, peut-être, des défauts et misères multiples qui sont un obstacle à l'expression de la foi vivante des fidèles, les réalités valables du protestantisme vécu.

Le Père Bouyer consacre un chapitre de son livre (chapitre 2) à montrer que l'affirmation du salut gratuit, découverte centrale de Luther, et axe fondamental de la spiritualité protestante, est tout à fait traditionnelle et conforme à l'enseignement le plus explicite du magistère romain. Après avoir souligné combien cette doctrine est peu actuelle, en ce sens que la plupart des catholiques, comme d'ailleurs des protestants, préfèrent spontanément une attitude plus confiante en l'homme, le Père Bouyer rappelle, grâce à certains textes conciliaires, la doctrine de l'Église catholique sur ce point. Chose curieuse, seuls des recenseurs protestants ont émis quelques doutes ou quelques réserves sur la « catholicité » de l'affirmation du salut gratuit. Pour les théologiens catholiques en effet, l'analyse faite par le Père des textes du Concile d'Orange et de Trente est incontestable. Jean Cadier écrit par contre : « Mais nous ne pouvons nous défendre de la conviction que la papauté des XVIe et XVIIe siècles, en condamnant Luther et Jansénius, a condamné saint Augustin[16]. » Pour lui le Concile de Trente a une conception de la justification tout autre que celle des Réformateurs, en employant pourtant les mêmes mots de grâce et de justification. Le pasteur Dumas croit devoir aussi dénoncer chez le Père Bouyer un contresens sur la théologie protestante de la justification, qui lui aurait rendu possible le rapprochement entre les positions catholiques et protestantes sur le salut par grâce de Dieu[17].

Dans sa thèse *Du catholicisme romain au christianisme évangélique*, le pasteur Fath[18], à la suite des diverses recensions protestantes de l'ouvrage du Père Bouyer, reprend pour son compte les réserves et les doutes qu'elles expriment concernant la doctrine du salut par grâce. A son

15. Ainsi par exemple p. 226, sur le pélagianisme d'une certaine conception des sacrements, signes de la foi subjective; p. 228, sur l'autoritarisme purement humain de certaines églises; p. 231, sur la prédication et le culte. On pourrait citer encore d'autres exemples.

16. J. Cadier, *Études théologiques et religieuses*, 1955, n° 2, p. 53.

17. A. Dumas, *Cahiers universitaires catholiques*, avril-juin 1955, pp. 106-107.

18. Pasteur Pierre Fath, *op. cit.*, pp. 107-137.

avis la méthode du Père Bouyer est gravement déficiente en ce qu'elle n'utilise que les textes qui vont dans le sens des affirmations protestantes du *sola gratia*. A Trente, dit-il, ce n'est plus la pensée augustinienne qui prédomine, c'est la pensée thomiste. « La note n'est plus au pessimisme à l'égard de la nature humaine, la personne est *capax Dei*, et la grâce, surnaturelle en sa source, n'a qu'une vertu médicinale dans l'ordre moral et élevante dans l'ordre ontologique... La justification est un acte de la grâce divine du point de vue de Dieu, mais elle est conditionnée par la préparation morale de l'homme, si l'on considère la justification du point de vue de l'homme[19]. » Le pasteur Fath cite à l'appui de son argumentation le texte du chapitre v de la session VI que le Père Bouyer avait lui-même cité[20], « dans lequel la nécessité de la préparation à la justification est clairement définie pour l'homme adulte[21] », ce en quoi nous serons tout à fait d'accord à condition d'ajouter avec saint Thomas lui-même — dont l'optimisme sur la nature humaine déchue en dehors de la grâce n'apparaît pas tellement[22], — que cette préparation elle-même est effet de la grâce de Dieu. « On voit bien que si dans ce texte il est parlé de la liberté humaine dans l'œuvre du salut, cette volonté libre n'est pas un instant considérée comme pouvant rien accomplir de salutaire, peu ou beaucoup, sans la grâce l'accompagnant et la prévenant[23]. » Le Père Bouyer n'a aucunement affirmé que la doctrine des Réformateurs sur le péché originel et sur ses conséquences fût tout à fait traditionnelle et conforme à l'enseignement constant de l'Église romaine. Et c'est avec raison, semble-t-il, que l'on a pu souligner dans les travaux protestants sur son ouvrage, les divergences profondes sur ce point entre la doctrine catholique et celle des Réformateurs. On sait notamment que l'enseignement catholique n'a jamais accepté de refuser toute valeur au libre arbitre de l'homme après la chute. Et plus d'une précision du Concile de Trente ou d'autres interventions du magistère ont exprimé cette position catholique. Cela n'implique en aucune manière que le salut de l'homme et sa justification ne doivent pas être attribués à la grâce toute gratuite de Dieu. Encore qu'ils soient liés l'un à l'autre, ce sont là deux problèmes différents, dont on n'a aucun profit à mêler les données et les solutions.

De même la question du salut par grâce de Dieu doit être assez soigneusement distinguée de celle de l'existence et du rôle des mérites. Au vrai, dans nombre de réactions protestantes aux énoncés du Père Bouyer, on rencontre comme des exemples vivants de ce que lui-même avance. La plupart des recensions protestantes semblent, en effet, ne pas vouloir reconnaître la « catholicité » de l'affirmation du salut par grâce, précisément parce que la doctrine catholique reconnaît une certaine coopération de la liberté humaine au salut, notamment qu'elle affirme

19. Id., *ibid.*, p. 119.
20. L. Bouyer, *op. cit.*, p. 53.
21. Pasteur Pierre Fath, *op. cit.*, p. 120.
22. Cf. par exemple, sur la question du libre arbitre sans la grâce : *De Veritate*, qu. 24, art. 1, et 12, et 15; *Summa theologiae*, Ia Pars, qu. 61, art. 2 ad 3; Ia IIae, qu. 109, art. 6 et 8.
23. L. Bouyer, *op. cit.* p. 54.

l'existence des mérites. Tout l'effort du Père Bouyer a voulu être de montrer que l'affirmation de la toute-puissance et la toute action de Dieu dans le salut de l'homme — aspect positif d'un principe reconnu par les Réformateurs — n'avait pas de lien direct et nécessaire avec le refus d'une participation de l'homme à son salut ni avec la négation de la valeur méritoire des œuvres accomplies dans la charité.

Il semble malheureusement que les lecteurs protestants n'aient pu arriver à saisir cette distinction qui paraît pourtant bien claire aux catholiques. C'est sans doute l'un des points où nous sommes le plus victimes de nos vocabulaires et de nos mentalités respectives. « Si tout est grâce, écrit le pasteur Cadier [24], si nous sommes sauvés par la seule grâce » — et nous sommes parfaitement d'accord sur ce point — « le salut ne peut être en son début qu'une déclaration extérieure de Dieu, par imputation des mérites du Christ à celui qui croit » — et voilà alors que nous ne sommes plus d'accord, dans la mesure du moins où le salut est considéré « en son début » du côté de l'homme qui est sauvé. Sans doute nous pensons bien que l'homme en sa vie mortelle n'est jamais totalement « juste » : qu'il ne « dispose » pas de la justice de Dieu en lui comme il « dispose » des membres de son corps ou des facultés de son esprit, mais nous croyons aussi — et cela, pensons-nous, par fidélité aux données scripturaires elles-mêmes — que ce que Dieu déclare, il le réalise au moment même où il le déclare. Une « parole » de Dieu qui ne changerait rien à l'homme sur qui elle est dite ne nous paraît aucunement conforme à l'efficacité de la parole de Dieu, telle que les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament nous la présentent. L'enfant nouveau-né qui vient de recevoir par le moyen du baptême cette déclaration de justice de la part de Dieu, ne nous paraît pas seulement devoir être appelé « enfant de Dieu », il l'est véritablement; devenu, par grâce tout à fait gratuite et sans le moindre mérite de sa part — il n'en est aucunement capable — le temple de l'Esprit Saint.

Dans son explication du *simul peccator et justus*, Luther ne nous paraît pas un fidèle témoin de la proclamation du mystère de salut en Jésus-Christ, tel que l'a annoncé saint Paul. Le pécheur est comparé à un malade atteint d'une très grave infection. Il se confie à un médecin en qui il met tout son espoir. Il est sans doute encore malade, mais, grâce à la compétence de son médecin, et grâce à la confiance qu'il lui fait, selon laquelle il suivra minutieusement ses prescriptions, il est virtuellement guéri. Ainsi en va-t-il du pécheur d'après Luther. Encore pécheur pour ce qu'il est en lui-même, sa foi en la toute-puissance miséricordieuse de Dieu qui peut le justifier, lui donne d'être virtuellement justifié [25]. Au risque de peiner certains de nos frères protestants, pour autant d'ailleurs qu'ils tiennent encore cette doctrine de Luther, nous devons dire que cette comparaison, intéressante et valable en un certain sens, nous paraît trahir la véritable situation de l'homme régénéré. Ce pécheur pardonné est dans la même situation que les malades guéris par le Christ au

24. J. Cadier, *Études théologiques et religieuses*, 1955, n° 2, p. 23.
25. M. Luther, *Commentaire sur l'épître aux Romains* de 1515-1516, chap. 4, v. 7, édition Johannes Ficker, II, pp. 106 ss.

cours de sa vie terrestre : leur guérison n'est pas seulement virtuelle, mais immédiatement réelle. La parole par laquelle Dieu justifie l'homme par pure grâce a tout autant de valeur d'efficacité que la parole créatrice : Dieu dit, et ce fut fait. Les récentes études sur le sens du mot hébreu *dabar* justifient, semble-t-il, notre position : le mot exprime précisément l'efficacité souveraine de la parole de Dieu.

Tant et si bien que les réflexions assez vigoureuses du Père Bouyer sur l' « interdiction » faite à Dieu, dans une perspective vraiment « forensique », d'aller vers l'homme, nous paraissent fondamentalement pouvoir s'expliquer. Devant le refus de certains protestants de toute « réalité » de la justification dans l'homme, le catholique ne peut se défendre de l'impression qu'on le met devant un acte de Dieu qui ne fait rien d'efficace et une parole de Dieu qui ne dit rien de réel.

Il est normal cependant que la distinction faite par le Père Bouyer entre l'aspect positif des principes fondamentaux du protestantisme et leur négativité ne corresponde à rien de conscient chez les Réformateurs et leurs disciples. C'est le contraire qui serait étonnant. Selon le Père Bouyer, le drame est précisément que la mentalité générale dans laquelle ont travaillé les Réformateurs fût telle que la redécouverte des principes positifs traditionnels ne pouvait manquer de s'accompagner de refus et d'opposition. Le R. P. Nicolas se demande si « dans l'affirmation la plus originelle de Luther, il n'y a pas déjà implicitement des négations... un véritable oubli des vérités complémentaires[26]... ». Le Père Bouyer, semble-t-il, est encore plus radical : dès que Luther veut exprimer de manière conceptuelle sa propre expérience chrétienne et rendre compte des valeurs positives qu'il redécouvre, il met en jeu une mentalité intellectuelle telle qu'il est amené comme nécessairement à nier et à refuser.

Si le *sola gratia* semble bien être l'intuition première de Luther et la redécouverte la plus importante sans doute de la Réforme dans son ensemble, il faut pourtant ne pas taire le rôle joué par ce qu'à la suite de Mélanchthon, on a appelé le « principe formel » du protestantisme.

On le sait, sur ce point, la thèse du Père Bouyer est la même qu'au sujet du *sola gratia* : pour autant qu'elle est comprise comme un principe positif, l'affirmation de la souveraineté de l'Écriture fait partie de la doctrine traditionnelle de l'Église catholique romaine.

Il est bien évident en effet, et toutes les interventions récentes du magistère catholique en témoignent, que l'Église catholique reconnaît les seuls livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament comme ayant Dieu pour auteur : ils ont été écrits par différents écrivains sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, comme la propre Parole de Dieu aux hommes. De plus, le Nouveau Testament appartient à l'âge apostolique et fait partie à ce titre de la période de fondation de l'Église, pendant laquelle Dieu a donné aux hommes « une fois pour toutes » sa Révé-

26. *Revue thomiste*, octobre-décembre 1956, p. 728.

lation. En ce sens, le catholicisme tient que toute la Révélation est attestée dans le Nouveau Testament.

Cette affirmation du Père Bouyer n'a pas été, elle non plus, bien accueillie par tous les recenseurs protestants. Le pasteur Fath écrit ainsi[27] : « Il y a loin de la compréhension protestante de cette affirmation à la compréhension catholique. D'un côté il s'agit d'autorité souveraine, de l'autre de primauté. En face de l'Écriture et de la Tradition, catholiques et protestants ne font pas le même choix... » Et le pasteur Fath utilise pour justifier son argumentation des citations de la note que le P. de Broglie a donné en appendice de l'ouvrage du Père Bouyer : « ... Un jésuite, professeur de théologie systématique... rappelle simplement la position traditionnelle de l'Église dans ce problème si complexe des rapports entre l'Écriture et la Tradition... L'Écriture n'est qu'un argument parmi d'autres utilisés en théologie. Elle n'est point seule normative en matière de foi... Cette primauté d'honneur accordée à l'argument d'Écriture ne saurait en aucune manière mettre en question l'infaillibilité du Magistère ou le rôle indispensable qu'il doit jouer dans l'interprétation de l'Écriture ». Le pasteur Fath conclut : « L'Écriture, en somme, n'est qu'un élément de la Tradition, l'Église possède d'autres références pour définir la foi... » D'une part le Père Bouyer affirme que l'Église catholique proclame la souveraineté de l'Écriture; d'autre part, le pasteur Fath, à la suite d'autres recensions, nie qu'il en soit ainsi, puisque l'Église catholique accepte d'autres autorités normatives en matière de foi et notamment l'autorité souveraine de son propre Magistère. N'avons-nous pas là encore un exemple de ce que le Père Bouyer avance dans son livre : la difficulté extrême pour un protestant, voire l'impossiblité où il est, de distinguer l'affirmation de la souveraineté de l'Écriture de la négation dont elle s'accompagne pour lui, à savoir de l'autorité d'un magistère vivant, alors que pour un catholique au contraire, c'est précisément pour maintenir réellement et concrètement l'autorité souveraine de la Parole de Dieu et des témoignages apostoliques qui l'ont transmise, qu'il reconnaît la valeur de la Tradition et l'autorité du magistère vivant.

Il est difficile à un protestant de comprendre notre position; du moins devrait-il avoir la loyauté de reconnaître que nous entendons bien, en la gardant, nous soumettre à la Parole de Dieu. Il nous paraît regrettable de trouver encore sous la plume de certains des affirmations comme celle-ci[28] : « La foi n'est plus obéissance à la Parole de Dieu, mais soumission inconditionnée aux dogmes définis par le Magistère. » S'il est vrai que pour le protestant la reconnaissance de l'autorité de la Tradition et de son organe, le magistère, apparaît comme une soumission à une autorité humaine et non pas simplement à la Parole de Dieu, il doit aussi loyalement constater qu'il n'en va pas de même pour le catholique, qui prétend bien dans l'obéissance à l'autorité visible de l'Église réaliser sa soumission à Dieu lui-même et à sa Parole.

En opposition, croit-il, au Père Bouyer, le pasteur Fath pense que

27. Pasteur Pierre Fath, *op. cit.*, p. 78.
28. Pasteur Pierre Fath, *op. cit.*, p. 153.

la différence essentielle entre catholicisme et protestantisme ne réside pas dans un choix philosophique, l'un étant aristotélicien et thomiste, l'autre nominaliste. A vrai dire, le Père Bouyer n'a pas exactement dit cela, mais plutôt, et il y a une nuance, a-t-il voulu montrer que la négativité qui accompagne les affirmations protestantes et les oppose alors aux positions catholiques leur vient non pas de ces affirmations elles-mêmes, mais de la philosophie qui a servi au XVIe siècle à les exprimer et qui sert encore très souvent de nos jours à nos frères des confessions issues de la Réforme à dire leur foi.

Pour le pasteur Fath, l'opposition entre protestantisme et catholicisme — autant du moins qu'il soit possible de cerner une pensée qui n'est ni d'une fermeté ni d'une rigueur certaines — réside dans une double question : quel est le critère de la vérité : le magistère ou l'Écriture ? et en quoi consiste la vérité : rencontre d'une personne vivante ou bien affirmation d'un certain nombre de dogmes déterminés ? « La vraie question est là entre catholiques et protestants : où trouver la Révélation divine, comment l'atteindre et s'y soumettre avec fidélité ? On connaît la réponse des uns et des autres, elle a dressé aujourd'hui des murailles infranchissables entre eux. Dans la mesure où l'œcuménisme n'est pas une vaine espérance, il importe que les chrétiens de toutes les Églises et de toutes les dénominations acceptent de discuter la valeur des principes sur lesquels repose leur foi[29]... » Si cette dernière phrase n'est pas particulièrement heureuse, il n'en reste pas moins vrai que le pasteur Fath a touché là, non pas peut-être la question, mais sans aucun doute l'une des questions primordiales du dialogue œcuménique, celle qui se retrouve comme fondement de toutes les autres.

Il est bien évident qu'il est impossible ici de traiter ce problème en toutes ses dimensions. Il nous semble pourtant possible, à partir d'un certain nombre de recensions, de faire ici quelques remarques.

Comment atteindre la Révélation ? Selon quel critère pourra-t-on juger où est la Parole de Dieu ? Le catholique est assuré d'avoir un critère objectif : il reconnaît l'autorité d'un magistère, si bien que l'ensemble des protestants est tenté de penser que sur toutes les questions le catholique n'a qu'à s'en référer à un dogme ou à une déclaration de l'autorité, sans plus se soucier de méditer l'Écriture. Il est bien évident que les choses ne sont pas si simples. Le protestant est très sensible au risque couru dans cette manière de faire : le sens du mystère peut-être évacué, la vérité religieuse peut devenir une collection de propositions intellectuelles qu'on utilise un peu comme des fiches claires, nettes, faciles à consulter, etc. Il peut en résulter un certain desséchement dans les choses de la foi et un refuge de toute la vie spirituelle dans la piété aux formes multiples, et dont certaines et leur abondance même — il faut bien le reconnaître — n'ont pas été sans estomper l'essentiel du christianisme chez certains fidèles. Le protestant souligne aussi qu'une telle conception de la vérité risque d'avoir comme conséquence une sorte de foi « par procuration » : on croit ce que croit l'Église et on se dispense ainsi d'une adhésion personnelle et vivante à Jésus-Christ. Sans

29. Id., *ibid.*, p. 160.

faire nôtres toutes ces critiques, nous croyons qu'elles pourraient peut-être pourtant nous aider à la vigilance sur nous-mêmes et sur notre attitude religieuse.

Par ailleurs, et cela nous paraît assez significatif, dans la plupart des recensions catholiques sur l'ouvrage du Père Bouyer revient l'affirmation du subjectivisme de la position protestante et très spécialement de celle de Luther. C'est peut-être là le reproche fondamental que les catholiques font à Luther : son subjectivisme, son attachement inconditionné à sa propre intuition, en dépit de toute autorité, quelle qu'elle fût, en dépit même, écrit l'abbé Sainsaulieu, sans peut-être avoir pesé la gravité de son reproche, en dépit de la charité[30]. Nous ne pouvons nous défendre à vrai dire d'un certain malaise devant cette affirmation qui nous paraît si généralement admise que nous craignions quelque peu qu'elle ne soit pas suffisamment critiquée et contrôlée.

D'une part, en effet, si nous voulons bien réfléchir à l'adhésion que donne un catholique à la règle objective de la Foi qu'est l'Église, nous devons bien reconnaître qu'il le fait et qu'il doit le faire en vertu d'une *certitude personnelle*, si du moins il est adulte dans sa propre foi, certitude assez forte pour engager toute sa vie. D'un point de vue psychologique cette certitude est pour lui une assurance subjective d'être dans le vrai, persuasion intime et à son sens absolue qu'il a raison. D'un point de vue psychologique, nous avouons ne pas voir ce qui distingue cette attitude de celle de Luther et de nombreux protestants convaincus, absolument assurés subjectivement de se trouver dans la vérité. On pourrait même ajouter que ceux-là mêmes qui refusent de considérer la vérité comme une valeur immuable et disons-le objective sont convaincus de la justesse de leur point de vue. Ainsi donc en fait de conviction subjective, il semble que nous vivions tous, d'une manière générale, la même attitude.

C'est précisément, dira-t-on, ce qu'on doit reprocher à Luther : d'avoir érigé cette certitude subjective en principe même de la connaissance de la Révélation. Et on précise : Luther, dans sa conviction subjective, n'acceptait plus aucune règle objective de la Foi, sinon sa propre subjectivité, tandis que la certitude du catholique le sort de son subjectivisme et le fait adhérer à une règle qui lui est extérieure, encore que par son adhésion elle lui devienne intime.

Cette objection, pensons-nous, n'est pas tout à fait juste, du moins pour un nombre important de nos frères protestants, et notamment pour Luther lui-même, autant du moins que nous le comprenons à travers ses propres écrits comme à travers la « tradition » luthérienne. Il semble bien en effet que sa certitude subjective lui fasse reconnaître dans l'Écriture la règle objective qui s'impose à lui. Pour lui l'Écriture joue un rôle analogue à celui que le catholique reconnaît à l'Église. Pour lui, comme pour une multitude de protestants d'aujourd'hui, il existe une autorité objective, devant laquelle tous doivent s'incliner, et devant laquelle il leur semble — à tort à notre sens — que les catholiques ne s'inclinent pas : c'est celle de la Parole de Dieu dont témoigne le texte

30. *Cahiers universitaires catholiques*, avril-juin 1955, p. 397.

sacré. Que nous ayons là beaucoup à objecter, c'est certain. Qu'il nous paraisse impossible même de maintenir l'objectivité du texte sacré sans reconnaître à l'Église son rôle de porteuse de la Parole de Dieu, c'est indéniable, et plus d'une page de l'ouvrage du Père Bouyer le montre avec vigueur. Il n'en reste pas moins vrai que nous devons, semble-t-il, n'user qu'avec la plus grande réserve des reproches de subjectivisme envers Luther et ses disciples : ils risqueraient pour une bonne part de se retourner contre nous.

En dernière analyse d'ailleurs, ce ne sont pas les difficultés théoriques que nous ressentons devant la reconnaissance de l'Écriture comme unique règle objective qui toucheront nos frères protestants, ni non plus la constatation des variations des Églises protestantes quelle qu'en soit à leurs propres yeux la gravité. A leur sens, ces oscillations montrent la faiblesse de l'homme, incapable de tenir clairement en des affirmations bien déterminées son adhésion vivante à Jésus-Christ; mais elles mettent aussi en lumière la permanence du texte sacré à travers toutes les vicissitudes historiques des chrétiens évangéliques. Cette permanence de l'Écriture est à mettre en relation avec la permanence de la Foi par l'action toute-puissante de l'Esprit de Jésus-Christ. En ce sens, il faut dire du protestant, comme l'écrit l'abbé Sainsaulieu au sujet du catholique assistant « avec philosophie » aux épisodes d'une croyance livrée aux spéculations et en en prédisant les avatars. « Sa foi est d'un autre ordre[31]. »

Ce qu'il s'agit au vrai de savoir, ce n'est pas si la position catholique ou la position protestante comporte plus ou moins de risques et paraît plus ou moins raisonnable, mais bien si le Christ Seigneur a institué une communauté vivante, transmettant avec assurance le message du salut de générations en générations et dotée pour cela d'un organe autorisé, à savoir l'épiscopat, ayant à sa tête le successeur de Pierre, ou bien s'il a voulu simplement que l'autorité de ses Apôtres se transmette de générations en générations par la présence des textes dans lesquels ils ont eux-mêmes porté témoignage à leur Foi en Lui.

Ainsi pouvons-nous constater que l'ouvrage du Père Bouyer et l'ensemble des réactions qu'il a suscitées et qu'il suscitera encore nous font reprendre une nouvelle fois le problème de fond. Mieux encore ils nous invitent dans notre recherche sinon toujours commune du moins parallèle à ne pas nous arrêter à des solutions faciles et superficielles ni à des oppositions seulement secondaires, voire purement extérieures. Bien souvent nos frères protestants ne se sont pas tout à fait reconnus sous la plume du Père Bouyer et inversement nous ne nous reconnaissons pas toujours sous la plume des nombreux commentateurs de son livre; plus encore il nous paraît souvent que la pensée du Père Bouyer a été plus ou moins mal comprise par ceux-là mêmes à qui il voulait avant tout s'adresser. N'est-ce pas pour tous les travailleurs œcuméniques et pour tous les chrétiens soucieux d'unité chrétienne, l'indication renouvelée d'un effort à poursuivre ou à reprendre : celui de nous exprimer les uns aux autres avec netteté et franchise sans doute, mais aussi d'une telle ma-

31. *Cahiers universitaires catholiques*, avril-juin 1955, p. 395.

nière que nous fassions entendre et comprendre des autres ce que nous croyons nous-mêmes et ce que nous pensons d'eux.

Aussi nous paraît-il évident que la publication de l'ouvrage du Père Bouyer *Du Protestantisme à l'Église*, malgré ce qu'il peut avoir de pénible pour nos frères des confessions issues de la Réforme, est un grand événement œcuménique, et que nous avons profit les uns et les autres à en méditer les pages les meilleures. Ne peut-on ajouter qu'il peut être pour plus d'un lecteur catholique l'occasion de reprendre contact avec une partie de la Tradition qu'il risque parfois d'oublier ou du moins qui tend à ne pas entrer de façon très sensible dans certaines orientations spirituelles de notre temps ?

Cum permissu superiorum.

Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). *Le Gérant* : J. Dumont.

D. L., 2e trimestre 1958. — Imprimeur, n° 1.850.

Publications du Centre d'Études ISTINA

VERS L'UNITÉ CHRÉTIENNE

Bulletin mensuel polycopié (10 numéros par an) paraissant depuis 1948

Un éditorial doctrinal
Un ou deux articles d'information
Une bibliographie sommaire mais abondante
Une chronique brève

Complément indispensable à ISTINA

Conditions d'abonnement : France et Union française.. 400 fr.
Etranger ..... 500 fr.
Abonnement de soutien.... 800 fr.

***Même mode de paiement que pour* ISTINA,**
voir 2e page de couverture.

Années encore disponibles de la revue

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

publiée par le Centre d'Études Istina jusqu'à fin 1950 et continuée depuis janvier 1954 par la revue ISTINA

Les années 1934, 1935 et 1936 ne sont plus complètes.

Les six fascicules des années 1937 à 1939 sont disponibles au prix de 300 fr. le fascicule. Toutefois, les fascicules 1 et 2 de 1937 ne se vendent qu'avec la série complète.

La revue n'a pas paru de 1940 à 1945 inclus.

Les années 1946 à 1950 comportent sept fascicules au prix de 300 fr. le fascicule, sauf le n° 3-4 1950, numéro spécial consacré à la question du *Filioque*, qui se vend 350 fr.

La série complète (tout ce qui a paru) de 1937 à 1950 : 3.950 fr. (+port : France : 250 fr.; Etranger : 500 fr.).

***Même mode de paiement que pour* ISTINA,**
voir 2e page de couverture.

Imprimé en France.